MIGUEL MOLINA MARTINEZ

La leyenda negra



NEREA

MIGUEL MOLINA MARTINEZ

La leyenda negra

NEREA

Cubierta: Códice de gobernadores, alcaldes y corregidores (detalle). Biblioteca nacional Madrid. (Foto Oronoz)

Santa María Magdalena, 11. 28016 Madrid
Teléfono: 571 45 17

ISBN: 84-86763-42-8
Depósito legal: M. 8998-1991
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16; 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Impreso en España

INDICE

INTRODUCCION

La idea de este libro surgió al hilo de la creciente oposición que desde diferentes sectores ha despertado la conmemoración del V Centenario. Unos, rechazando el carácter oficial de la efeméride; otros, insistiendo en los cambios traumáticos sufridos por la población indígena a raíz de la conquista española. Lo cierto es que las voces críticas aumentan de tono conforme se aproxima la fecha de 1992. Las organizaciones indias hace ya algunos años que comenzaron a manifestar, a través de sus congresos y reuniones, la repulsa a un evento que, desde su óptica no ofrece ninguna razón para ser festejado. A su lado se han alineado otros grupos y colectivos asimismo contrarios a la celebración. Un síntoma elocuente del avance experimentado por esta corriente lo ofrece el primer encuentro de Comisiones Contra la Celebración del V Centenario que ha tenido lugar en los primeros días de diciembre de 1990 en Madrid. A esta reunión han asistido un total de veintidós Comisiones de todo el Estado español y algunos invitados latinoamericanos. Profesores universitarios, comunidades cristianas de base, personas vinculadas a movimientos pacifistas y ecologistas, entre otros, se dieron cita para reflexionar sobre la situación del proyecto oficial de esta efemérides y estudiar una futura coordinación de sus actividades. Actividades, por otro lado, orientadas hacia temáticas diversas como el indigenismo, la solidaridad con América Latina, el racismo, etc.

De forma paralela, el V Centenario ha supuesto también el resurgimiento de la leyenda negra, volviendo a poner de actualidad

juicios contrapuestos sobre la actuación y dominio español en América. Este fenómeno nada tiene de particular, si se tiene en cuenta que en todos los momentos cruciales de nuestra historia ha hecho acto de presencia. La conmemoración de los 500 años del descubrimiento del Nuevo Mundo representa una ocasión propicia y única para polemizar sobre el sentido de la conquista y colonización hispanas. Ello queda reflejado en una interminable relación de discursos, declaraciones y ensayos de la más variada catadura.

Que existe una correspondencia directa entre el V Centenario y una vuelta apasionada a los problemas básicos de la historia de América es algo notorio e indiscutible. La violencia de la conquista, la magnitud del descenso demográfico o la servidumbre indígena, son cuestiones que la dinámica de la conmemoración ha proyectado con especial énfasis./Pero, del mismo modo, el lector también es acosado por una no menos interesada lectura que se esfuerza en remarcar las bondades de la obra española en América. Y lo que es peor, la opinión pública comienza a sentir cierto hastío ante tanta reiteración, controversia y parafernalia. Lo cual no deja de ser grave si se piensa que, a pesar de todo, aún no se ha logrado crear un estado de conciencia que permita la comprensión real de lo que se conmemora./

Como era previsible, la iniciativa española de celebrar el V Centenario del Descubrimiento de América, proclamada oficialmente en abril de 1981, ha debido afrontar obstáculos de muy diversa índole, algunos de los cuales todavía siguen sin recibir una respuesta satisfactoria. En septiembre de 1982 la Asamblea General de las Naciones Unidas decidió no incluir el tema del V Centenario en el Programa de su XLI período de sesiones, recogiendo así la propuesta de la delegación de Ghana (sic) con el apoyo de Omán (sic) y Cuba. El presidente de este último país, Fidel Castro, dejó constancia de su posición en un elocuente discurso contra el V Centenario «eurocentrista», proponiendo en su lugar la conmemoración del Medio Milenio del Descubrimiento Mutuo de las culturas de los Viejo y Nuevo Mundos, cuya Comisión Nacional instituyó en 1983. Un año después, en Santo Domingo, se produjo un cambio significativo en el sentido de la conmemoración. Los representantes de las Comisiones Nacionales allí reunidos decidieron sustituir el término «descu-

brimiento» por el de «encuentro» con objeto de reconocer el protagonismo indígena en aquel proceso. Desde entonces la cuestión indígena es el aspecto más peliagudo que deben afrontar los responsables nacionales de cada país y muy particularmente, por razones obvias, España. No deja de ser llamativa la evolución observada en torno al contenido del V Centenario desde su primitiva formulación hasta los planteamientos actuales, cada vez más sensibles a la problemática india.

Este debate brinda una excelente oportunidad a los apologistas de las leyendas, la negra y la rosa, haciendo un flaco favor a la realidad histórica. Manifestaciones henchidas más de pasión que de rigor científico son frecuentes e inevitables en estos años que conducen a 1992. En muchas ocasiones la historia de América no es más que un simple pretexto al servicio de fines interesados. El objetivo de este libro es proporcionar al lector, no necesariamente formado en historia, un punto de partida que le permita el acercamiento a aquellas cuestiones que han demostrado su carácter controvertido a lo largo del tiempo y que hoy, cercano el V Centenario, lo son aún más.

El primer capítulo esboza los orígenes de la leyenda negra, europea y americana, aunque preferentemente centrado en esta última. La existencia de trabajos ya publicados al respecto nos releva de la tarea de profundizar en este terreno. Por el contrario, nuestro propósito se orienta a resaltar la fuerte carga ideológica que subyace a este fenómeno y cómo puede ser utilizado con fines partidistas. En el segundo capítulo hemos recogido tres aspectos polémicos —la conquista, la evangelización y la crisis demográfica— presentados desde ángulos distintos y opuestos, lo que permitirá al lector, sin duda alguna, calibrar la disparidad de criterios con que se ha abordado cada uno de ellos. Otro tanto ocurre en el capítulo tercero que, a grandes rasgos, muestra cómo ha sido captado el concepto de indio desde aquellas primeras nociones de descubridores y conquistadores, hasta las autodefiniciones contemporáneas que los propios indios nos ofrecen. Por último, nos hacemos eco de la disputa terminológica que viene enfrentando a unos y otros en el intento de dar un nombre apropiado a lo ocurrido en 1492. El libro concluye con una selección de textos que facilita la lectura directa de aquellos

autores que, en distintas situaciones y épocas escribieron sobre los temas aquí desarrollados.

Señala Roa Bastos, con acierto, que el tiempo histórico de la América hispana está cargado de culpa y dominado por sentimientos y resentimientos de doble filo. Un terreno fértil para el florecimiento de recelos y reservas mentales que generan constantes malentendidos. Por ello, los conflictos persisten y se agudizan a medida que nos acercamos a tan manida fecha. Sin embargo, añadimos nosotros, la crítica y la contestación que ha suscitado el V Centenario no debe contemplarse desde un ángulo estrictamente negativo. Al contrario, las voces discordantes y hasta estridentes revelan que el tema está vivo y que a nada conducen los tópicos y la oratoria de juegos florales. Bien es cierto que hoy, como antaño, ha vuelto a difundirse el pliego de cargos contra España, pero sería ingenuo olvidar este hecho. Por ello, lo planteamos aquí, no con el ánimo de resolver una cuestión que difícilmente podrá tener una respuesta común. Más bien lo hacemos desde la convicción de que no existen verdades absolutas, o mejor aún, persuadidos de que la peor mentira es la verdad a medias. Tanto la leyenda negra como la leyenda rosa son una verdad a medias. Ambas contienen hechos ciertos, pero una y otra seleccionan recalcando o ignorando aquello que más conviene a sus propósitos. Aceptamos los resultados de la investigación seria y contrastada, sean cuales sean. Rechazamos la descalificación apriorística y el panegírico altisonante.

CAPITULO 1

A vueltas con la leyenda negra

Desde que en 1914 Julián Juderías acuñara el término de «leyenda negra», su difusión ha sido tan extraordinaria como discutida. En aquel momento la definió de este modo:

> Por leyenda negra entendemos el ambiente creado por los fantásticos relatos que acerca de nuestra Patria han visto la luz pública en casi todos los países; las descripciones grotescas que se han hecho siempre del carácter de los españoles como individuos y como colectividad; la negación o, por lo menos, la ignorancia sistemática de cuanto nos es favorable y honroso en las diversas manifestaciones de la cultura y del arte; las acusaciones que en todo tiempo se han lanzado contra España, fundándose para ello en hechos exagerados, mal interpretados o falsos en su totalidad y, finalmente, la afirmación contenida en libros al parecer respetables y verídicos y muchas veces reproducida, comentada y ampliada en la prensa extranjera, de que nuestra Patria constituye, desde el punto de vista de la tolerancia, de la cultura y del progreso político una excepción lamentable dentro del grupo de las naciones europeas.
>
> En una palabra, entendemos por leyenda negra, la leyenda de la España inquisitorial, ignorante, fanática, incapaz de figurar entre los pueblos cultos, lo mismo ahora que antes, dispuesta siempre a las represiones violentas; enemiga del progreso y de las innovaciones; o, en otros términos, la leyenda que, habiéndose empezado a difundir en el siglo XVI, a raíz de la Reforma, no ha dejado de utilizarse en contra nuestra desde entonces y más especialmente en momentos críticos de nuestra vida nacional [1].

Tomaba así nombre una corriente histórica cuyo objetivo había sido —todavía lo es— presentar a España bajo una óptica totalmente negativa. Los resultados de la investigación histórica contemporánea han echado por tierra muchos de los tópicos difundidos por semejante actitud. Esos mismos estudios han contribuido a desentrañar las verdaderas causas que motivaron su aparición y desarrollo posterior. Lo realmente significativo de nuestro tiempo es que, pese a los avances del análisis histórico, el problema de fondo subsiste. Más bien, asistimos a un hecho cultural animado por determinados sectores interesados en que esa imagen de España no desaparezca. Ya no es tanto una cuestión que afecte al estudio de los hechos pasados, sino una actitud frente a tales hechos de pura y simple negatividad.

La leyenda negra tiene una doble vertiente: la europea y la americana. Es decir, la valoración crítica de la actuación española en Europa y en el Nuevo Mundo. Aunque pueda resultar sorprendente, la vinculación entre una y otra no es tan directa como se suele afirmar. Ninguna de las fuentes en las que se basó la leyenda negra europea —González Montano, Guillermo de Orange o Antonio Pérez— hacían alusión al caso americano. Por el contrario, es también significativo que los autores directamente implicados en la difusión de la leyenda negra americana —Las Casas o Benzoni— omitan cualquier comentario sobre el papel de España en el escenario europeo. Una y otra leyenda siguieron caminos diferentes aunque, eso sí, coincidieran en su ataque para denostar la política española.

Las manifestaciones más antiguas de la leyenda negra se remontan a las postrimerías del siglo XIII, cuando la Corona de Aragón extendió sus dominios sobre Sicilia, Cerdeña y Nápoles. La ocupación de estos territorios no sólo frenó los intereses de otros países en la zona, sino que también excitó la rivalidad entre los comerciantes italianos y catalanes. Más tarde, el saqueo de Roma (1527) avivó los sentimientos antihispánicos y sirvió de fuente inagotable para propagar una imagen negativa de España. La continuada presencia española en Italia ha sido, por fin, interpretada como una etapa de opresión, de injusticia, y causa de su declive económico. La literatura italiana se ha esforzado en presentar a los españoles como crueles, rapaces, orgullosos, vanidosos, laicos y, con especial

énfasis, mezclados con moros y judíos, es decir, como malos cristianos [2].

Esta crítica no oculta un sentimiento de inferioridad y humillación. Los testimonios del papa Paulo IV son un ejemplo claro de esa humillación ante los españoles. Sobre ello Arnoldsson ha escrito:

> Los denuestos de Paulo IV contra los españoles expresan lo que muchos italianos cultos durante el apogeo y el ocaso del Renacimiento sentían ante el poder español: la pesadumbre de que su propio país —de civilización antiquísima y heredero de Roma— estuviera dominado por un pueblo de calidad inferior en cuanto a cultura, religión y raza. La hegemonía española en Italia era, para los sostenedores de tal idea, una catástrofe cultural y moral [3]. /

Por ello, concluye el historiador sueco, los ataques contra los españoles revestían verdaderos caracteres de oposición cultural.

En Alemania, la hispanofobia cristalizó en la llamada guerra de Esmalcalda (1546-1547), cuando Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano, combatió contra los protestantes alemanes. La leyenda negra alemana estuvo basada en un incipiente nacionalismo y en un exacerbado sentimiento antijudío y antipapal. Además, propendió a considerar a los españoles como una raza inferior [4].

En Francia, la leyenda negra se enmarca en el contexto de un secular antagonismo histórico que convirtió al país vecino en un centro de actividades antihispánicas de gran magnitud. Los enfrentamientos con Carlos V y Felipe II, así como la rivalidad colonial en el Nuevo Mundo crearon las condiciones básicas para el desarrollo de una literatura negativa hacia España [5].

Los enfrentamientos entre España e Inglaterra, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, de índole religiosa, política y económica, favorecieron, asimismo, la expansión de la leyenda negra. El triunfo inglés sobre la Armada Invencible (1588) estimuló aún más las críticas contra los españoles, actitud que prosiguió en la centuria siguiente, especialmente durante el período de Cromwell [6]. La obra del ex dominico Thomas Gage, relatando sus viajes por tierras americanas, supuso un hito de la literatura inglesa antihispánica y contraria a la Iglesia católica.

Por fin, a los Países Bajos les cabe un protagonismo indiscutible en la consolidación de la leyenda negra. Este hecho es inseparable de su lucha por la independencia de España y tomó como referencia la política del duque de Alba y el saqueo de Amberes (1576). En torno a ellos surgió un buen número de escritos que detallaban la crueldad de los tercios españoles y arremetían contra la monarquía, en la persona de Felipe II. La misma Inglaterra de Isabel I se sumó a la causa de los Países Bajos [7].

Las fuentes de la leyenda negra europea son diversas. A García Montano, por ejemplo, se debe una terrorífica narración en latín de las prácticas del Tribunal del Santo Oficio en su obra *Exposición de algunas mañas de la Santa Inquisición Española,* publicada en Heidelberg en 1567. Sin embargo, fue Guillermo de Orange, dirigente principal de la rebelión de los Países Bajos, el más activo propagandista de los desmanes españoles en su país y autor de los más agrios calificativos contra Felipe II, al que consideraba asesino de su hijo, el príncipe Carlos. Tampoco sus ministros (Granvella, duque de Alba o Juan de Austria) escapan a sus críticas. Su *Apología* (1580) llegó a ser uno de los libros más difundidos a finales del siglo XVI y principios del XVII y ocupa una posición clave en la conformación de la leyenda negra [8]. Orange supo utilizar la propaganda antiespañola en beneficio de su causa, intentando volver a la opinión popular contra España y sus instituciones. Además, como luterano, se ganó el aplauso de los protestantes y, como rebelde contra España, obtuvo el favor de Francia. Tampoco le faltó la simpatía de Inglaterra.

No menos decisivos fueron los escritos del que fuera secretario de Felipe II, Antonio Pérez. Sus *Relaciones* (1594), publicadas en Londres en castellano, contienen una severa crítica hacia Felipe II, extensible a los castellanos en general. Su incidencia en la propagación de la leyenda negra está fuera de toda duda [9]. En suma, las rivalidades políticas, religiosas y económicas de la Europa renacentista crearon las condiciones propicias para arremeter contra la hegemonía imperial española.

El desarrollo de estas actitudes de hispanofobia fue espoleado por otra corriente crítica, debida también a un autor español. El dominico Bartolomé de Las Casas con su *Brevísima relación de la*

destrucción de las Indias (1552) puso en marcha lo que, a la postre, sería la vertiente americana de la leyenda negra. Esta obra, impresionante descripción de los comportamientos violentos y crueles de los conquistadores, sirvió perfectamente a los intereses extranjeros. Sus reiteradas ediciones, la flagrante manipulación de muchas de ellas o las tendenciosas ilustraciones que acompañaron al texto, constituyen un fenómeno sin igual en la publicística europea. Nunca una obra había sido objeto de una atención tal, ni había contribuido en ese alto grado a la propagación de los sentimientos antihispánicos. Desde entonces, el carácter español quedó marcado por el estigma de la codicia y la crueldad. Desde entonces, Bartolomé de Las Casas ha inspirado los más contradictorios juicios hacia su propia persona y su obra.

El nombre de Las Casas aparece inevitablemente unido a la leyenda negra. Paradójicamente, no fue esa su intención, ni la finalidad de sus escritos. El contenido de su obra, redactada de forma impulsiva en el marco de un acalorado debate sobre la protección del indio, fue tomado como verdad absoluta por los rivales de España. Hoy se ha convertido en la cita obligada de todos los que con igual actitud se han referido a la conquista y colonización de América. Al decidir publicarla en Sevilla en 1552, cuando aún resonaban los ecos de su polémica con Ginés de Sepúlveda, Las Casas brindó, sin quererlo, el arma más eficaz y contundente para las pretensiones italianas, francesas, alemanas, holandesas o inglesas. Con su difusión la disputa del monopolio ibérico en el Nuevo Mundo adquirió renovados bríos. Las potencias extranjeras intentaron demostrar que los españoles, por su crueldad y codicia, estaban moralmente incapacitados para mantener sus derechos sobre las Indias.

No fue simple casualidad que la primera traducción de la *Brevísima* fuera holandesa y apareciera en 1578 en pleno proceso revolucionario. Una edición propagandística al servicio de los Países Bajos en su lucha por la independencia. Hasta 1617 fue objeto de 16 reimpresiones. La primera versión francesa es de 1579 y ya en su propio título se hace mención expresa de su intención de colaborar con la causa holandesa. Antes de finalizar el siglo XVII la traducción francesa fue reimpresa hasta ocho veces. El resto de los países tuvieron también sus propias ediciones. La inglesa data de

1583; la alemana de 1597, una latina de 1598 y una italiana de 1626. La versión latina de 1598 pasa por ser una de las más significativas, ya que se publicó con las ilustraciones del artista holandés Theodore de Bry, alusivas a las atrocidades de los conquistadores. Esas mismas ilustraciones volverían a ser publicadas en otras ediciones extranjeras, de tal forma que su impacto en la difusión de la leyenda negra ha sido fundamental [10].

Aunque todas estas versiones guardan una estrecha relación con la rivalidad colonial y con la política extranjera de debilitar el imperio español, existen además otros motivos que les confieren una naturaleza más compleja. En este sentido, no deben perderse de vista los conflictos nacionalistas, religiosos, ideológicos, mercantiles e, incluso, humanitarios que subyacen detrás de numerosas ediciones extranjeras. Benjamin Keen lo ha puesto de manifiesto, saliendo al paso de las interpretaciones reduccionistas de Madariaga o Pierre Chaunu, entre otros [11].

Por lo que respecta a España, entre la primera y segunda edición medió casi un siglo. En efecto, la nueva edición no apareció hasta 1646 en Barcelona, coincidiendo significativamente con la revolución catalana contra la monarquía. En 1659 fue prohibida por la Inquisición aragonesa, prohibición que más tarde se hizo extensible al resto de la península y a las posesiones ultramarinas.

La responsabilidad de Las Casas en el origen y desarrollo de la leyenda negra americana ya fue puesta de manifiesto en el siglo XVII por los juristas León Pinelo y Solórzano Pereira. También Antonio de Solís en su *Historia de la conquista de México* (1648) hizo hincapié en esa misma idea y censuró a los extranjeros el haber escrito con «grande osadía y no menor malignidad para inventar lo que quisieron contra nuestra nación, gastando libros enteros en culpar lo que erraron algunos, para deslucir lo que acertaron todos» [12]. La imputación al dominico sevillano de ser el causante de la deplorable imagen de España se mantuvo durante las centurias siguientes. A fines del siglo XIX, Marcelino Menéndez y Pelayo le acusaba de fanatismo y de haber empañado el honor de su país [13]. Ya en nuestro siglo, Julián Juderías se lamentaba en términos muy parecidos cuando escribe:

Pero es muy triste decirlo. El iniciador de esta campaña de descrédito, el que primero lanzó las especies que tan valiosas iban a ser para las filosóficas lucubraciones de nuestros enemigos, fue un español: El P. Las Casas... Un español el que pintó la conquista de América como una horrenda serie de crímenes inauditos... Es indudable que hizo con su *Descripción de la destrucción de las Indias* un daño gravísimo a su patria [14].

Y más adelante manifiesta:

Europa se había enterado, en efecto, gracias al celo del P. Las Casas y a sus bien intencionadas exageraciones, de que los españoles no solamente eran crueles y despiadados con los herejes de Europa, sino que, llevando al Nuevo Mundo sus prácticas habilísimas, destruían a los pobladores de aquellas regiones, mansos corderos, so color de evangelizarlos, pero en realidad para apoderarse de sus tesoros [15].

En esta espiral de recriminaciones, el argentino Rómulo D. Carbia llegó al extremo de acusarle de haber falsificado documentos con el fin de utilizarlos para sus propios intereses. Estas acusaciones levantaron un gran debate en el XXVI Congreso de Americanistas (Sevilla, 1935). Carbia fue retado a que presentase las pruebas en las que basaba tal afirmación, pero éstas nunca fueron exhibidas. No obstante, algunos años después seguía firme en esa misma línea antilascasiana.

Diciendo que es un desorbitado —escribe— que, a veces, toca los lindes de la vesanía, no se dice, sin embargo, lo bastante. Vivió fuera de quicio sin duda alguna, pero su desplazamiento mental de lo que es limitador del equilibrio obedeció no tanto a lo que había en él notoriamente de anormal cuanto a un monoideísmo avasallador que le tuvo en tortura... Tengo por cosa así la singularidad del típico *modus operandi* suyo, constantemente presente en sus alegatos en los que es fácil comprobar un hecho censurable: el de que por afán de lograr impactos, Las Casas no se detiene ante nada, y lo mismo mutila un texto o interpola en él pasajes fraudulentos... [16]

En fecha más reciente, Ramón Menéndez Pidal culminó esta corriente al considerar a fray Bartolomé como un paranoico y opuesto a los intereses nacionales de España [17].

Tanto Juderías, como Carbia o Menéndez Pidal, entre otros, trataron de desmontar los pilares de la leyenda negra refutando la validez de la obra lascasiana, considerándola como un cúmulo de exageraciones e inexactitudes. Sin embargo, no lo lograron y, al mismo tiempo, fueron blanco de duras críticas. La reivindicación de Las Casas vino de la mano de historiadores como el norteamericano Lewis Hanke [18] o los españoles Manuel Giménez Fernández [19], Venancio D. Carro [20] o Juan Pérez de Tudela [21]. Curiosamente ninguno de ellos puede ser incluido entre los apologistas de la leyenda negra. Tal era la paradoja a la que alude Keen cuando se refiere al caso concreto de Hanke. Y es que las profundas investigaciones de éste sobre la figura del dominico —la principal fuente de la leyenda negra, como se afirma— ha deparado una sorprendente «afinidad con las actitudes de los enemigos de Las Casas que orquestaban una leyenda blanca sobre el altruismo y la tolerancia de España» [22].

Los grandes lascasistas tienden a exonerarle de su responsabilidad en el nacimiento de la leyenda negra. Hanke fue contundente al señalar esta idea:

> Es, por lo tanto, positivamente injusto hacer al P. Las Casas responsable, en gran parte, de lo que se ha llamado leyenda negra. Bien está reaccionar contra las evidentes inexactitudes cultivadas por los historiadores fomentadores de esta leyenda, para procurar el descrédito de la obra colonizadora de España. Bien está también que en esta labor depuradora se analice con una crítica rigurosa el testimonio de Las Casas para separar de él lo verdadero de lo erróneo, pero evidentemente exagerado y escrito al calor de la enconada controversia. Pero que no se llegue a formar otra verdadera leyenda negra alrededor del nombre insigne de Las Casas, como pretenden algunos historiadores de hoy, impulsados por un exaltado nacionalismo, que no es admisible en el campo de la pura investigación histórica... Y sobre todo, que no se llegue nunca a presentar como falsario y mal español a un hombre como Las Casas, que encarnó una conciencia tan gloriosa y arrebatadamente española [23].

Por su parte, Venancio Carro, tras mantener que la leyenda negra nació por causas más profundas, afirma que «se podría tachar

a Las Casas de poco prudente y previsor al imprimir su informe fiscal, pero no es lícito cargarle culpas ajenas, procedentes del sectarismo de los adversarios de España» [24].

Juan Friede escribe en el mismo sentido: «¿Puede hacerse responsable a un autor sincero, desinteresado, exponente... de un movimiento que gozaba de las más amplias simpatías en los altos círculos oficiales de España y aún del mismo Carlos V, por el mal uso que con fines políticos se hizo posteriormente de sus trabajos literarios? La respuesta es negativa a todas luces» [25].

Todo ello ha propiciado que en torno a la figura del fraile, antilascasistas y lascasistas hayan creado también una leyenda negra y una leyenda rosa [26]. No cabe duda de que los enemigos y los defensores de Bartolomé de Las Casas están librando su propia batalla. Una batalla que, directa o indirectamente, repercute en el sentido que se quiera atribuir a la empresa española en América. En efecto, los antilascasistas han procurado restar importancia a los excesos de la conquista y, tras la descalificación de su testimonio, presentan una visión de la historia que entra de lleno en el ámbito de la leyenda rosa. Tal vez no sea ese el camino apropiado para echar por tierra la leyenda negra. El presentar al dominico como un exaltado, maniaco y loco, además de no corresponderse con la realidad, no invalida el argumento fundamental de su denuncia.

Por otro lado, el aprovechamiento tendencioso de la denuncia lascasiana constituye uno de los fenómenos más sorprendentes de la utilización de un escrito para fines del todo distintos de los que lo originaron. La falsificación de la *Brevísima* estuvo, no tanto en las licencias que algunos editores y traductores se permitieron introducir en el texto, sino fundamentalmente en la orientación antiespañola de la obra. Es decir, la transformación de un arma defensiva para la protección del indio en un arma ofensiva contra España por sus rivales en Europa. Como afirma André Saint-Lu, esta utilización agresiva, además de haber cambiado del modo más abusivo su finalidad, alteró básicamente su auténtica naturaleza, ya que de ninguna manera han de entenderse las denuncias de Las Casas como unas manifestaciones de odio o aversión a su país y compatriotas, sino como una protesta humanitaria y una faceta obligada de su lucha por la justicia [27].

Supuesta la manipulación de la *Brevísima relación* por parte de otras naciones en momentos cruciales de su historia, debe admitirse también que Las Casas no estuvo solo y que la leyenda negra americana bebió, asimismo, de otras fuentes. Una de ellas fue la *Historia del Nuevo Mundo,* escrita por el italiano Girolamo Benzoni. Esta obra narra las experiencias de sus viajes por el oriente venezolano, Ecuador, Centroamérica y las Antillas. Al mismo tiempo, arremete contra los conquistadores, los frailes y contra todos los españoles en general. Por su contenido y gracias a una hábil e interesada política propagandística, fue desde el principio un soporte fundamental de la leyenda negra. Repárese en el hecho de que en Italia esta obra fue difundida antes que la del fraile dominico, concretamente en 1565, a la que siguió otra edición en 1572. En Alemania y Francia apareció en 1579. La primera versión latina se publicó en 1578, la holandesa en 1610 y la inglesa en 1625. Hasta mediados del siglo XVIII la obra de Benzoni había sido objeto de más de 30 ediciones.

La traducción al castellano tuvo lugar en una fecha tan reciente como 1967, en sendas ediciones en Caracas y Lima. La primera versión publicada en España lleva la fecha de 1989.



La obra traza un panorama sombrío de la conquista a la que considera como una campaña de saqueo y exterminio. Los conquistadores aparecen como crueles y sanguinarios, codiciosos e interesados sólo en enriquecerse, cobardes, sucios, traidores y responsables de la desaparición de la población indígena. Tampoco los frailes escapan a sus críticas; de ellos dice que «hacen de día cosas que otros se avergonzarían de hacer de noche». Benzoni proporcionó abundante material para la leyenda negra. Algunos, incluso, sostienen que su obra no fue más que un montaje urdido por los enemigos de España para desacreditarla. Otros, sin embargo, ven en ella un documento válido y digno de toda consideración [28].

Cronistas españoles tan opuestos al pensamiento de Las Casas, como López de Gomara o Fernández de Oviedo, fueron también citados por los propagandistas extranjeros. Lógicamente fueron seleccionados aquellos pasajes en los que arremetían contra la acción de algún conquistador.

La leyenda negra, fundada en todos estos testimonios y, de ma-

nera especial, en los de Bartolomé de Las Casas, se ha convertido desde el siglo XVI hasta hoy en el instrumento más popular y efectivo para desprestigiar el carácter de la empresa hispana en América. Morales Padrón tituló muy gráficamente uno de sus libros *Historia negativa de España en América,* donde recogía esas opiniones críticas surgidas en distintas épocas [29]. Lo curioso del fenómeno de la leyenda negra es que, partiendo de un hecho concreto, la conquista, el descrédito se ha extendido a la totalidad de la colonización.

Los próceres de la independencia, Bolívar a la cabeza, la esgrimieron en sus discursos presentando la etapa de la colonia como trescientos años de saqueo, estancamiento económico, ignorancia y superstición. El liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX atacó la tradición hispana y para ello echó mano también de la leyenda negra. Todavía algunos creen que el indigenismo que comenzó a fraguarse en las primeras décadas de este siglo, por su actitud antihispánica, representó un nuevo rebrote de la leyenda. Esta aparece en el *Canto General* de Pablo Neruda, obra que emula en verso al P. Las Casas cuando en la parte III se refiere a los conquistadores [30]. «Los carniceros asolaron las islas», escribe aludiendo a los españoles en el Caribe.

Sobre Cuba versifica de este modo:

> Cuba, mi amor, te amarraron al potro,
> te cortaron la cara,
> te apartaron las piernas de oro pálido,
> te rompieron el sexo de granada,
> te atravesaron con cuchillos,
> te dividieron, te quemaron.

El resto de los conquistadores desfila en versos libres:

> Cortés no tiene pueblo, es rayo frío,
> corazón muerto en la armadura.
> Y avanza hundiendo puñales, golpeando
> las tierras bajas, las piafantes
> cordilleras de los perfumes,
> parando su tropa entre orquídeas
> y coronaciones de pinos,

atropellando los jazmines,
hasta las puertas de Tlaxcala.

....

Alvarado, con sus garras y cuchillos,
cayó sobre las chozas, arrasó
el patrimonio del orfebre,
raptó la rosa imperial de la tribu,
asedió razas, predios, religiones,
fue la caja caudal de los ladrones,
el halcón clandestino de la muerte.

....

Balboa, muerte y garra,
llevaste a los rincones de la dulce
tierra central, entre los perros
cazadores, el tuyo era tu alma.
Maldito sea perro y hombre,
el aullido infame en la selva
original, el acechante
paso del hierro y del bandido.

....

Diez mil peruanos caen
bajo cruces y espadas. La sangre
moja las vestiduras de Atahualpa.
Pizarro, el cerdo cruel de Extremadura,
hace amarrar los delicados brazos
del Inca. La noche ha descendido
sobre el Perú como una brasa negra.

....

Valdivia, el capitán intruso,
cortó mi tierra con la espada
entre ladrones...
Dividieron mi patria
como si fuera un asno muerto.

En España, el régimen franquista silenció esta corriente y construyó la imagen de un grandioso pasado imperial, heroica hazaña de la nación española y de la Iglesia católica. De esta forma, ganó impulso la leyenda rosa, asimismo propagandística del altruismo español, de la protección del indio, de los beneficios reportados por la colonización.

En la actualidad, el análisis histórico ha demostrado cuán infundadas eran muchas de las acusaciones inspiradas por el protestantismo contra la monarquía hispana. También ha puesto de manifiesto hasta qué punto las críticas a la práctica colonial tenían fundamento. El V Centenario se presenta como una fecha de fuego en la controversia que dirimen unos y otros. No cabe duda de que la efemérides ha supuesto un revulsivo en el desarrollo de la leyenda negra, tanto para quienes la sostienen como para quienes la rechazan. Aunque es cierto que un amplio sector de opinión pretende que dicha conmemoración vaya unida a una toma de conciencia crítica y responsable de los hechos pasados, otros grupos siguen empeñados en no transigir en ningún sentido. Hispanistas a ultranza e indianistas protagonizan interpretaciones opuestas de un mismo fenómeno. El V Centenario ha despertado enconos y recelos; ha originado una agria polémica entre historiadores, sociólogos, etnólogos y políticos que descargan sus impulsos a vueltas con la leyenda negra.

Sin embargo, ¿tiene sentido ya hablar de la leyenda negra? Se ha repetido con insistencia que este fenómeno nació como tal fuera de España por motivos políticos contra ella y fue fomentado por la envidia en los países extranjeros. Menos es aún legítimo basarla en principios morales. La conquista, como se sabe, fue llevada a cabo por individuos del siglo XVI y sería necio juzgarla desde presupuestos de otras épocas. Pese a todo, la leyenda negra se resiste a desaparecer. Y es que no se trata sólo de un hecho que pertenece al pasado, que tiene un origen y unas causas concretas. Su verdadera dimensión es mucho más profunda y compleja. Se trata, ante todo, de una actitud que compromete el devenir histórico de un pueblo. En tal sentido, Julián Marías ha acertado al escribir:

> La leyenda negra consiste en que, partiendo de un punto concreto —supongamos que cierto—, se extiende la condenación y la descalificación a todo el país a lo largo de toda su historia, incluida la futura. Esto es lo que se inicia para España desde el siglo XVI y se condena en el XVII y adquiere nuevo ímpetu a lo largo de todo el XVIII y reverdece con cualquier pretexto, sin prescribir jamás [31].

Ese es el verdadero problema, que acecha constantemente y nun-

ca prescribe. ¿Y qué hacer en tal caso? Hace unos años, Angel Losada afirmó que la mejor réplica a la leyenda negra es admitir las verdades que contiene, y al respecto escribió:

> Para deshacer los infundios y calumnias de nuestra leyenda negra se ha seguido hasta ahora en España un camino desacertado: tildar de mentiroso a Las Casas y poner de relieve sus exageraciones e inexactitudes. Todo esto quizá esté bien; pero, a mi juicio, la verdadera defensa, el argumento que echa por tierra la leyenda negra, no es su negación, sino, permítaseme la paradoja, su afirmación. Admitir que nuestra conquista fue, con respecto a crueldad, ni más ni menos, más bien menos, que las similares de la época... [32].

La aceptación de las sombras que tuvo el proceso de conquista y colonización es una actitud muy extendida en nuestros días, como resultado de la investigación. Ello representa un avance indiscutible respecto de épocas pretéritas.

Por su parte, Juan Friede opina que la forma más eficaz de luchar contra la leyenda es «realzar la popularidad y expansión que tuvieron las ideas lascasianas en la España del siglo XVI, ideas de las que estaba imbuida una buena parte de la generación nacida en las postrimerías del siglo XV y principios del XVI, compuesta de acérrimos y valientes defensores de los valores perennes de la dignidad humana, cuando el arrollador movimiento conquistador los hacía peligrar, tratando de negarlos a los habitantes de todo un continente» [33]. Sobre este punto, basta echar una mirada a la voluminosa bibliografía sobre Bartolomé de Las Casas para percatarse de que la figura del dominico ha sido valorada en todos los aspectos y que, pese a la naturaleza de su obra, es considerado tan español como en su día lo fue el soldado de la conquista.

Otro gran esfuerzo, dirigido también a neutralizar las embestidas de la leyenda negra, ha sido el realizado por los que podríamos denominar hispanistas de uno y otro lado del Atlántico. Su argumento principal consiste en poner de relieve las teorías y las discusiones jurídico-teológicas originadas en España durante el siglo XVI. Aquellos debates sobre la justicia y la protección del indio fueron los que dieron «grandiosidad a nuestra empresa», «la nota que diferencia y distingue nuestra colonización de la de otros países». La

discusión pública y hasta propiciada por el rey acerca de la conducta de los conquistadores y la justificación jurídica del hecho mismo de la conquista colocó a España en una posición sin igual respecto de otras naciones colonialistas. Ni Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia, Portugal u Holanda, hicieron un esfuerzo tan continuo y apasionado para descubrir cuál era el trato justo de las poblaciones bajo su jurisdicción. En estos países no hubo un Bartolomé de Las Casas, ni un Vitoria, ni una Escuela de Salamanca. Tales son algunos de los pilares sobre los que se basa la defensa española [34].

Ciertos autores, sin embargo, han señalado que el interés prioritario por estas cuestiones se aproxima a planteamientos teñidos de leyenda rosa e insisten en que se olvidan de la realidad americana provocada por la colonización. Esta realidad fue, ante todo, la principal consecuencia de la organización política, social y económica impuesta por España en América. Una realidad en la que españoles e indios representaban intereses contrapuestos, no solucionados por las Leyes de Indias. Quienes piensan que, por encima de la labor legislativa, está su aplicación práctica recuerdan que la leyenda negra siempre se ha referido a los hechos de los españoles y no a las discusiones morales y humanitarias sobre el indio [35]. La confrontación resulta inevitable entre quienes acentúan el esfuerzo intelectual desplegado en la lucha por la justicia en España y los que atienden únicamente a los cambios traumáticos ocurridos en el mundo indígena durante y después de la conquista.

En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que el concepto tradicional de leyenda negra, aquel que acuñaran las potencias rivales aprovechando los escritos de Las Casas, resulta a todas luces inadecuado para la comprensión global del hecho americano. Una exposición basada únicamente en la obra del dominico olvida flagrantemente los sucesos posteriores a 1550. Enjuiciar una empresa de tres siglos por lo ocurrido en los cincuenta primeros años, además de ser antihistórico, demuestra una notoria estrechez de miras. Como afirma Keen, tal concepto de leyenda negra más bien confunde y distorsiona [36].

En suma, acercarse al mundo americano desde los presupuestos de una u otra leyenda no conduce a ninguna parte ni resiste la más

mínima crítica histórica. La investigación seria y rigurosa tiene la palabra. Y ésta ha mostrado que la población indígena fue explotada y sometida a duras condiciones de trabajo. Todo ello a pesar de la existencia de una considerable legislación proteccionista. Esta afirmación no significa dar vuelos a la leyenda negra, sino reconocer lo que el análisis histórico evidencia. De la misma forma que ponderar la difusión de la lengua castellana, la imprenta y otros aspectos que permitieron la incorporación del indígena a la civilización occidental no debe atribuirse a una concepción rosa de dicho período.



Las leyendas sólo existen en aquellos que son incapaces de asumir la realidad del pasado en su totalidad; en aquellos que se mueven por impulsos ideológicos y emocionales, más que por criterios científicos. Las leyendas están reñidas con la Historia.

CAPITULO 2

Conquista, evangelización y caída demográfica

Pocos temas hay tan expuestos al debate y a la controversia como los de la conquista de América, su evangelización y la catástrofe demográfica que entonces se produjo. Las dos conquistas, la militar y la espiritual, marcharon indisolublemente unidas en este proceso, si bien la segunda rebasó en el tiempo a la primera. La incorporación de los territorios recién descubiertos a la Corona y la conversión al cristianismo de sus pobladores son dos aspectos sustanciales de la colonización española. Por la donación pontificia, la evangelización llegó a ser la obligación fundamental de los monarcas en América y, teóricamente, subordinó lo político a lo espiritual. En la práctica, la unión de la Iglesia y el Estado no estuvo exenta de tensiones y rivalidades. Conquistadores y misioneros, todos bajo la autoridad de un mismo rey, persiguieron fines opuestos. Los buscadores de oro y los buscadores de almas mantuvieron una frágil convivencia, cuando no un abierto enfrentamiento. Las denuncias del dominico Antonio de Montesinos, inmediatamente retomadas por Bartolomé de las Casas y otros religiosos, pusieron de manifiesto que la violencia y la guerra no se correspondían con la propagación del evangelio. Por su parte, los conquistadores «descargaron su conciencia», convencidos de que la crueldad de la guerra estaba justificada, precisamente, para lograr la implantación de la fe cristiana.

Dudo que todavía hoy, casi 500 años después, haya sido dirimida la polémica de si la conquista fue una cruzada cristiana, o bien una empresa de robo y violencia. Las disputas contemporáneas nos

recuerdan que la controversia sigue en pie. Y lo que es peor, nos confirman la idea de que existen aún corrientes de pensamiento interesadas en que subsista. Huelga decir que el V Centenario ha venido a agudizar este conflicto y a radicalizar las posiciones. Pero no nos engañemos, ni los conquistadores españoles fueron siempre esos posesos de la destrucción que pinta la leyenda negra, ni tampoco los santos o caballeros de una cruzada espiritual que describe la no menos ingenua leyenda rosa.

Las empresas de conquista estuvieron animadas por móviles materiales y espirituales: el oro, la propiedad de la tierra, la fama renacentista, la evangelización, etc. Hubo, junto a la acción guerrera un humanismo práctico que intentó reparar los desmanes del conquistador. Fue un tiempo de fuertes y decididas convicciones, cada una de ellas expresada en actos singulares. Las convicciones de Hernán Cortés, Pizarro, Alvarado, y tantos otros, de servir al engrandecimiento del Estado. Las convicciones de Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas, Motolinia, etc., de llegar al alma de la población indígena por otros medios distintos al de la guerra.

De una forma u otra, la conquista y la evangelización contribuyeron a poner fin al propio desarrollo de las culturas aborígenes. Su inclusión en un orden político nuevo y la implantación de la religión cristiana trastocaron profundamente el rumbo de aquellas sociedades. Una de sus manifestaciones más notables fue la espectacular crisis demográfica que afectó a la mayor parte de los territorios. Desde entonces, comenzó a perfilarse lo que ya, en nuestros días, es considerado como un auténtico genocidio o etnocidio. La magnitud de ese descenso de población continúa enfrentando a los investigadores y dividiendo las opiniones de los que se aproximan a la comprensión de la obra española en América.

Las páginas que siguen ofrecen un acercamiento a estos hechos —conquista, evangelización y caída demográfica— recalcando la complejidad inherente a cada uno de ellos, la evolución de su análisis histórico y su enorme capacidad para provocar reacciones apasionadas.

La conquista

La naturaleza de la conquista y su desarrollo proporcionan la mayor parte del material al que se aferran unos y otros, panegíricos y detractores, de la obra española en América. Como era presumible, la conmemoración del V Centenario está provocando un revisionismo histórico del tema, lo que se traduce en un considerable incremento de la actividad publicística, una de cuyas características más señaladas es la diversidad de enfoques. Por un lado, el de quienes todavía permanecen anclados en disputas legendarias; por otro, el de profanos en la materia, imbuidos de la noche a la mañana de conocimientos superiores; no faltan advenedizos, políticos e ideólogos que se autoproclaman defensores de causas ya fenecidas; por fin, los que, desde la posición del rigor histórico, y al margen de querellas ideológicas, se afanan en el esclarecimiento de tan conflictivo período.

Con diferencia, el avance producido en la ciencia histórica a la hora de abordar la comprensión de la conquista de América es lo más significativo de esta maraña de obras, que confunde más que clarifica. Este esfuerzo superador no queda reducido sólo a la calificación de los actos de los conquistadores y sus móviles, sino que también orienta su análisis hacia el estudio de los cambios y consecuencias producidos en las culturas indígenas a raíz de la conquista. Lo primero hace referencia directa a la fase épica, al choque violento, a la guerra propiamente dicha. Lo segundo arranca de este momento pero se prolonga a lo largo de los siglos siguientes hasta nuestros días.

La historia de la conquista fue desde su inicio hasta hoy un campo de batalla ideológico. Los juicios sobre este período son tremendamente susceptibles de despertar pasiones. La memoria colectiva de un trauma que va a cumplir medio milenio tiene una de sus manifestaciones más singulares en el folclore indígena contemporáneo. En Perú y Bolivia, los campesinos se reúnen para representar la *Tragedia de la muerte de Atahualpa;* en Guatemala, la *Danza de la Conquista;* en México, la *Danza de las Plumas* o la *Gran Conquista.* Todas ellas son ejemplos presentes de cómo el indio recrea la imagen del pasado y, al mismo tiempo, la conserva. Este tipo de repre-

sentaciones es frecuente encontrarlo también en otras culturas. Sirvan como ejemplo más próximo a nuestra propia tradición histórica, las conocidas «fiestas de moros y cristianos». En éstas, como en aquéllas, se recupera la memoria de un choque del que inevitablemente resultaron vencedores y vencidos.

Cabría preguntarse hasta qué punto tales manifestaciones, en su afán de mantener vivo un momento histórico de consecuencias tan dispares para los protagonistas, no siguen alimentando rencores y fobias. En este sentido, el mexicano José Clemente Orozco se lamentaba en su *Autobiografía* en estos términos:

> Parece que fue ayer la conquista de México por Hernán Cortés y sus huestes; tiene más actualidad que los desaguisados de Pancho Villa; no parece que haya sido a principios del siglo XVI el asalto al gran Teocalli, la Noche Triste y la destrucción de Tenochtitlan, sino el año pasado, ayer mismo. Se habla de ello con el mismo encono con que pudo haberse hablado del tema en tiempos de Don Antonio de Mendoza, el primer virrey. Este antagonismo es fatal [1].

A punto de cumplirse el V Centenario, los ánimos permanecen exaltados. El tema de la conquista, invasión, choque o como se le quiera llamar, mantiene en los umbrales del siglo XXI intacta su naturaleza polémica. Un hecho es incontrovertible. La conquista supuso la destrucción de las civilizaciones indígenas, desarticulando totalmente su organización político-administrativa, sus estructuras socioeconómicas, sus tradiciones religiosas y culturales. La discusión surge en el momento de interpretar este acontecimiento. Unos lo conceptúan como un mal necesario para unos estados indígenas en decadencia; otros, como una labor evangélica sin precedentes; para muchos es el inicio de la opresión indígena.

En suma, las interpretaciones oscilan entre quienes consideran que la llegada de los españoles representó indudables avances para las culturas aborígenes y los que sostienen que se produjo un verdadero genocidio. La visión occidental, que se esfuerza en explicar los sucesos como resultado lógico de sus propias coordenadas históricas: desarrollo capitalista, expansión colonial, espíritu misionero, individualismo, etc. La visión de los vencidos, que se resiste a

ser enjuiciada desde presupuestos ajenos a su mundo y reivindica la validez de las fuentes indígenas. El eurocentrismo, que ensalza el «proyecto civilizador» del viejo continente, frente al «indianismo», que defiende la independencia cultural y la autonomía política de las poblaciones indias.

Los avances de la investigación histórica ponen de relieve que el conocimiento del pasado —en este caso de la época de la conquista— no precisa de leyendas negras ni de leyendas rosas. Lo que ocurre es que no todos están dispuestos a aceptarlo. Fechas como la de 1992 incitan al debate serio y responsable, pero, al mismo tiempo, prestan su tribuna a oradores que hacen de la retórica y la demagogia el único argumento de su discurso.



El conquistador ha sido el punto de mira de una copiosa bibliografía que arranca de los relatos que él mismo escribió o mandó redactar en tono triunfalista y de aquellos otros que, como las de Las Casas, ofrecieron el reverso de la moneda. Ninguna figura tan controvertida como la del conquistador. Con frecuencia se ha olvidado que este personaje es hijo de su época y que aquellos tiempos forjaron tales hombres. Con ello no se pretende «justificar» sus actos, sino, por el contrario, «entender» su actuación; de la misma forma, resulta imposible explicar el comportamiento indígena sin precisar cuáles eran los fundamentos de su civilización. Lo que verdaderamente representa la conquista no es tanto el enfrentamiento de individuos, ni siquiera de ejércitos, sino más bien el choque de dos visiones diferentes del mundo, de sistemas de valores antagónicos.



El Renacimiento consagró el triunfo del individualismo, del héroe, y ello viene pesando como una losa sobre el carácter de la conquista. Todavía hoy se sigue identificando la conquista de México con Cortés, la de Perú con Pizarro, la de Nueva Granada con Jiménez de Quesada, etc., olvidando el protagonismo de la colectividad. Definido como un hombre a mitad entre el Medievo y la Modernidad, el conquistador no pudo sustraerse a ese doble influjo. Como ha puesto de manifiesto Antonio Tovar, lo medieval le proporcionó una impronta caballeresca, un espíritu de cruzada, la superstición. Lo renacentista le impulsó a buscar la gloria, la fama, el enriquecimiento, las utopías [2]. Morales Padrón, en su semblanza

del personaje, le atribuyó esta larga serie de notas características: la crueldad, la violencia, la testarudez, la imprudencia, la codicia, la rapiña, el ansia de destrucción, el individualismo, la religiosidad, la entereza, el espíritu legalista, la temeridad y la audacia [3]. No cabe duda de que todas ellas están avaladas por sus actos en tierras americanas y corroboradas por las crónicas de la época. La desconcertante mezcla de intereses materiales y espirituales, de rasgos crueles y humanitarios pone de manifiesto su personalidad contradictoria, reflejo, a la vez, de un tiempo que pivota entre la expansión económica y el humanismo pragmático.



Pedro Vives Azancot ha ofrecido un sugerente análisis de la conquista como un «sistema de degradación», según el cual los conquistadores actuaron como depredadores [4]. Así el conquistador hispano es presentado como un «depredador biológico», es decir, transmisor de enfermedades e introductor de un nuevo universo bacteriano y vírico, cuyas consecuencias sobre la población indígena se analizan más adelante. También aparece como un «depredador socio-demográfico», destruyendo clanes, tribus, grupos familiares y, en definitiva, la estructura misma de la sociedad aborigen. Como «depredador psicopolítico», el conquistador anuló las jerarquías indígenas desestabilizándolas en beneficio del sistema imperial español. Por último, el conquistador fue un «depredador económico» al imponer intereses y valores europeos y llevar a cabo una sobreexplotación de los regímenes laborales indígenas.

El papel de los conquistadores en la transformación de los ecosistemas americanos apenas ha comenzado a ser conocido. La transformación del paisaje guarda una estrecha relación con el proceso de ocupación española. La introducción del ganado, unido a las prácticas del pastoreo, vino a romper el equilibrio existente. La necesidad de pastizales desembocó en una tala masiva de bosques, inicio de lo que sería una progresiva desforestación. Más tarde, la fuerte demanda de madera para las explotaciones mineras aceleró de tal modo este proceso, que algunas regiones sufrieron, en muy poco tiempo, una reducción drástica de la masa forestal.

Política y administrativamente, la conquista terminó con las formaciones estatales indígenas e implantó un sistema de gobierno que unificó la totalidad de los territorios ocupados. Bien es cierto que

fueron aprovechados muchos elementos de la organización prehispánica, especialmente la comunidad y algunas autoridades locales como los caciques y los curacas. Pero esto, desligado de su tradicional contexto y siempre al servicio del nuevo orden establecido. De esta forma, la comunidad perdió la cohesión de sus miembros, sus tierras y la tradicional fijación en su territorio. Por otro lado, tanto el cacique como el curaca pasaron a formar parte del aparato administrativo hispano, en franca colaboración con el grupo conquistador. Resulta evidente que las autoridades indígenas aceptaron la situación creada por la conquista y trataron de asegurar su propio estado mediante la subordinación al régimen colonial. Esta superviviencia del poder de los jefes locales, convertidos en adelante en una especie de vasallos, contrasta con la supresión total de los más altos cargos de gobierno indígenas, que fueron reemplazados por los representantes de las instituciones españolas.

Desde el punto de vista económico, la conquista enfrentó dos concepciones radicalmente diferentes. Por un lado, los sistemas de explotación comunitaria de la tierra, la reciprocidad de los bienes y la ausencia de moneda, que caracterizaban a las sociedades indígenas. Por otro, los principios de la propiedad privada, la acumulación de bienes y el desarrollo de una economía de mercado monetarizada, distintivos de la sociedad europea. El triunfo de éstos sobre aquéllos configuró un nuevo régimen económico en el que las tierras comunales indígenas sucumbieron ante el avance de la gran propiedad; la subsistencia tradicional, ante los mecanismos de acumulación y obtención de excedentes; el trueque, ante un complejo sistema mercantil. El tributo en dinero exigido más tarde a los indios repercutió todavía más en la desestructuración de las culturas indígenas.

Asimismo, la conquista introdujo una nueva jerarquización social de acuerdo con los patrones españoles y relegó a un segundo plano a los grupos autóctonos. A ello contribuyó la enorme legislación estatal de carácter tutelar y paternalista que, en el fondo, vino a acentuar la discriminación social del indio.

«La visión de los vencidos» o «la autoimagen de los pueblos colonizados» se ha convertido, de un tiempo a esta parte, en la réplica a los patrones eurocéntricos de la historiografía tradicional.

Lo que para unos no era más que el afán de forjar una ficción de los vencidos que reparase ideológicamente el sonrojo de haber cedido el campo a un puñado de conquistadores, para otros constituye un enfoque necesario para una cabal comprensión del fenómeno y una forma válida para explicar cómo se vieron a sí mismos los pueblos indios y cómo interpretaron la presencia española. Esta corriente pretende ofrecer una imagen no ya complementaria, sino en muchos casos opuesta, dominada por un notorio interés reivindicativo del pasado prehispánico. Básicamente, se orienta a responder a estas tres interrogantes: ¿Cómo han vivido los indígenas la derrota? ¿Cómo la han interpretado? ¿Cómo se ha perpetuado su recuerdo en la memoria colectiva? Las respuestas tomaron cuerpo en obras señeras como *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista,* de Miguel León-Portilla o *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570),* de Nathan Wachtel. Esta línea interpretativa ha exhumado innumerables testimonios y fuentes indígenas, presentando un panorama novedoso, aunque todavía incompleto, del traumatismo de la conquista. La imagen de un mundo que se derrumba aflora en gran parte de estas informaciones, pero también la imagen de unas culturas que se resisten a desaparecer.

Cada generación se expresa conforme a los valores que le son propios y tiende a ver a las restantes bajo ese prisma. Cuando los españoles llegaron a América interpretaron el mundo indígena con las premisas de la cultura occidental de su tiempo. La visión que los cronistas españoles ofrecieron de las tierras descubiertas estaba condicionada por el deseo, implícito en todos ellos, de transformar la realidad existente. Dicha transformación sólo era posible a la luz de la civilización europea. La imagen resultante difícilmente podía captar la peculiaridad de lo autóctono.

La población indígena fue interpretada por los conquistadores siguiendo los viejos conceptos clásicos. Se le atribuyó el estado de inocencia de la primitiva humanidad, de ingenua dicha, de paz y de justicia. Pero también ese primitivismo fue captado como un mundo salvaje, sin moral, perverso. Esta ambivalencia explicaría los juicios de los contemporáneos sobre la sencillez del indio o lo diabólico de sus manifestaciones religiosas, entre otros fenómenos.

Los soldados de la conquista quedaron impresionados por los avances culturales indígenas, alabaron su arquitectura, su organización estatal o su ejército. Sin embargo, el sentimiento dominante fue de horror ante ciertas prácticas, especialmente, la antropofagia y la sodomía. La primera no fue comprendida por Occidente. Conviene recordar que dicha práctica representaba en la religión de aquellas comunidades un rito de comunión. Algunos, como los aztecas, lo hacían con sus enemigos sacrificados; otros, como los tupíes de América del Sur lo hacían con los muertos de su propio clan para conservar su principio vital. La sodomía, practicada entre los mayas y entre los indios de América del Norte que conoció Alvar Núñez Cabeza de Vaca, escandalizó sobremanera a los españoles. Ante ella reaccionaron de forma violenta: el castigo consistía en que los autores fuesen devorados por los perros. Tales eran las escenas que Las Casas pudo describir. Estos ejemplos ilustran bien la barrera existente entre los dos mundos y su mutua incomprensión. Y es que el conquistador siempre pensó que el único baluarte de la civilización y del progreso era Europa.

La conquista fue, además, la expresión de la voluntad y ayuda divinas y los conquistadores, brazos ejecutores de la Providencia. También representó la superioridad racial y cultural del viejo continente. Sería prolijo reproducir aquí las constantes alusiones de los cronistas a la protección divina que tuvieron las huestes españolas. Expresiones como éstas se repiten a cada paso: «Y que mirasen que teníamos a Dios de nuestra parte y que a El ninguna cosa le es imposible» (Hernán Cortés); «Y gracias a Dios y Nuestro Señor Jesucristo que me escapó de ser sacrificado a los ídolos y me libró de muchos peligros» (Bernal Díaz del Castillo); «Cosa cierta que más parecía milagro que Dios quiso hacer por nosotros para salvarnos» (Francisco de Aguilar). La aparición de santos y los milagros que salpican todos estos relatos forman parte de ese indiscutible providencialismo que rezuma la conquista. Nada más ilustrativo que la fe en el patrocinio del apóstol Santiago, o «el mito de Santiago», como dice Américo Castro. El «Santiago mataindios», réplica del «Santiago matamoros» de la reconquista peninsular, con su ayuda sobrenatural en las batallas causó un gran efecto psicológico sobre españoles e indios aunque, claro está, esas apariciones puedan

negarse. La creencia en dicha intervención resulta decisiva en el desenlace del choque. Entre las múltiples citas posibles, hemos seleccionado ésta del Inca Garcilaso de la Vega que alude al cerco de los españoles en Cuzco por Manco Capac en 1537. Cuando éstos luchaban en proporción de uno contra mil y se sentían desfallecer, escribe textualmente:

> A esta hora y en tal necesidad fue Nuestro Señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios, encima de un hermoso caballo blanco, embrazada una adarga y en ella su divisa de la Orden militar y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que daba de sí. Los indios se espantaron de ver al nuevo caballero y unos y otros decían: ¿Quién es aquel *viracocha* * que tiene la *yllapa* ** en la mano? Donde quiera que el santo acometía huían los infieles como perdidos y desatinados; ahogábanse unos a otros huyendo de aquella maravilla [5].

Un ejemplo de la importancia concedida al apóstol son las numerosas ciudades de América que fueron bautizadas con el nombre de Santiago desde México hasta Chile y desde Puerto Rico hasta Argentina. En tierras peruanas es rara la iglesia en la que falte la imagen de Santiago y aún, en esta y otras regiones de la geografía americana, tienen lugar procesiones y actos folclóricos en los que el apóstol Santiago es el principal protagonista.

Las mismas crónicas subrayan que la ocupación militar y la conversión del indio corrieron de forma paralela. Ya los propios conquistadores se presentaron como propagadores de la fe cristiana y activos luchadores contra la idolatría. Repárese, por ejemplo, en las palabras de Hernán Cortés a Carlos V: «Los más principales de estos ídolos y en quien ellos más fe y creencia tienen derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar

---

* *Viracocha* es la divinidad creadora más antigua y su culto se extendía en una amplia región desde el altiplano peruano-boliviano a la región central del Perú contemporáneo con ramificaciones por el norte argentino y chileno.

** La palabra *yllapa* hace alusión al relámpago, rayo y trueno.

aquellas sillas donde los tenían porque todas estaban llenas de sangre que sacrificaban y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros Santos» [6]. O estas otras en las que manifiesta «cuán engañados estaban en tener su esperanza en aquellos ídolos... y que habían de saber que había un sólo Dios universal, señor de todos... y que a El habían de adorar y creer y no a otras criaturas, ni cosa alguna» [7].

Para las culturas indígenas la conquista española fue un suceso que vino a romper el curso normal de su existencia. Moctezuma recurrió a los mitos de la tradición azteca para comprender unos hechos, cuando menos, desconcertantes. Como es sabido, acabaría dramáticamente interpretando la llegada de Hernán Cortés como el regreso del dios Quetzalcoatl. Del mismo modo, entre los mayas la conquista se inscribió dentro de una especie de fatalismo apocalíptico ligado a la representación cíclica de su calendario. En cuanto al imperio inca, los prodigios y las profecías coincidieron también en la identificación de Francisco Pizarro y sus hombres con la vuelta de los dioses.

En todos los casos parece evidente que el indígena comenzó a percibir los acontecimientos de la conquista a través de sus mitos y cosmogonías. Este hecho no debe extrañar teniendo en cuenta que el mundo prehispánico estaba dominado por el sentimiento religioso y la voluntad de sus deidades. Cierto es que estas reacciones no revistieron el mismo carácter en todas las zonas y que la confusión inicial se desvaneció pronto. Aun así, el impacto fue grande. Los textos indígenas son muy explícitos a la hora de calibrar la derrota que, conforme a sus estructuras mentales, fue identificada con la muerte de los dioses. Esta evidencia fue corroborada por la actuación de los españoles que proclamaban al verdadero Dios y destruían los templos e ídolos. Así se expresaba el autor de los libros de *Chilam Balam* refiriéndose al mundo maya:

> Solamente por causa del tiempo loco y por causa de los sacerdotes locos que la tristeza ha entrado en nosotros, que ha entrado en nosotros el cristianismo. Porque los muy cristianos han venido aquí con el dios verdadero; pero fue el comienzo de nuestra miseria, el comienzo del tributo, el comienzo del ayuno, la causa de la miseria de la cual

ha surgido la discordia oculta, el comienzo de la expoliación, el comienzo de la esclavitud por deudas, el comienzo de las deudas colgadas a las espaldas, el comienzo de la disputa continua, el comienzo del sufrimiento [8].

Igualmente significativo es este otro fragmento perteneciente a los célebres *Coloquios con los doce primeros franciscanos*, que resumen la respuesta de los aztecas a las exigencias de los frailes:

Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción
es sólo a donde seremos llevados.
Mas ¿a dónde deberemos ir aún?
somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
dejadnos ya pues morir,
dejadnos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto.
Tranquila y amistosamente
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no creemos aún,
no lo tomamos por verdad,
aun cuando os ofendamos.
Aquí están
los señores, los que gobiernan,
los que llevan, tienen a su cargo
el mundo entero.
Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,
que se nos haya impedido
nuestro gobierno.
Si en el mismo lugar permanecemos
sólo seremos prisioneros.
Haced con nosotros
lo que queráis... [9].

He aquí el sentimiento de derrota y pesimismo que embargó la conciencia indígena. Es el contraste entre una sociedad que cree

firmemente en un Dios que triunfa y está de su parte y otra sociedad que se desmorona porque cree que sus dioses han sido vencidos.

En la representación teatral de la *Tragedia de la muerte de Atahualpa* queda patente asimismo la desesperación del indio peruano vencido. En una de sus escenas, el coro de princesas canta:

> Unico señor, Atahualpa,
> Inca mío,
> el barbudo enemigo te encadena,
> para acabar con tu existencia,
> para usurpar tus dominios,
> Inca mío.
> El barbudo enemigo tiene
> el corazón ansioso de oro y plata,
> Inca mío.
> Tocó a su fin nuestra ventura,
> la desdicha está con nosotros,
> se ha ensombrecido nuestro día,
> no hay más que llanto en nuestros ojos.
> En adelante sólo la tristeza
> se impondrá en nuestros corazones
> y en medio de un desierto
> nuestra existencia languidecerá... [10].

En la escena de su muerte, Atahualpa pronuncia las siguientes palabras, verdadero canto de esperanza para el restablecimiento del Incario:

> ... los barbudos enemigos
> quedarán en mi tierra,
> sojuzgando a mis hijos.
> Pero mis hijos, los que vengan
> en el futuro recordando
> que este fue el país de Atahualpa,
> su Inca, su padre y su único señor,
> arrojarán de aquí,
> conseguirán que vuelvan a su tierra
> cuantos barbudos enemigos
> hayan venido codiciosos
> de nuestro oro y de nuestra plata... [11].

En esta misma línea de protagonismo indígena, el V Centenario ha potenciado el estudio de una faceta de la conquista bastante olvidada: la de la resistencia a la invasión. El tema ha sido retomado por algunos investigadores y otros sectores de la sociedad que se esfuerzan en mostrar una sistemática y tenaz insurgencia del indio desde el siglo XVI hasta hoy. Consecuencia de esta corriente es la acuñación del término «Quinientos años de lucha anticolonial». Su desarrollo y exposición propicia el renacimiento de viejos mitos y la aparición de movimientos milenaristas.

Quizá sea en el área andina donde más y mejor quedó registrado el rechazo de la colonización española. Allí, apenas tres años después de la entrada de Pizarro en Cuzco, un hijo de Huayna Cápac, Manco Inca, encabezó la primera gran rebelión. Al frente de 50.000 indios puso cerco a la antigua capital imperial pero la definitiva victoria no se produjo. Por entonces, la idea de que los españoles eran enviados de Dios se desvanecía y pudo Titu Cusi en su *Relación de la conquista del Perú* poner en boca de su padre, Manco, este pensamiento: «y paréceme que me han salido al revés de lo que yo pensaba, porque sabed, hermanos, que éstos, según me han dado las muestras después que entraron en mi tierra, no son hijos de Viracocha, sino del demonio...» [12].

Manco Inca se refugió en la región de Vilcabamba, prácticamente inaccesible y de profundo significado político y religioso. Allí se alzaba la ciudad sagrada de Machu Pichu, desconocida para los europeos hasta que el explorador y arqueólogo norteamericano, Hiram Bingham, descubriera sus ruinas en 1912. Entre 1537 y 1572, aquel vasto territorio se convirtió en el principal centro de resistencia indígena. Las tradiciones imperiales y el culto al sol fueron restaurados, estableciéndose un estado neoinca al frente del cual Manco negó la legitimidad de la ocupación española y de la fe cristiana. La resistencia del estado neoinca de Vilcabamba tuvo un vehículo de expresión en el *Taqui Ongoy*, movimiento milenarista que anunciaba el fin de la dominación y el regreso de las deidades nativas destruidas por Pizarro. En opinión de Wachtel, el *Taqui Ongoy* constituye un renacimiento de la cultura indígena tradicional, pero transformada y reorientada en el sentido de una rebelión y de una liberación. Su mensaje confrontaba las culturas india y española para

exaltar a la primera y oponerse rigurosamente a cualquier forma de aculturación. Sin embargo, este movimiento no adoptó la forma de una acción militar. Los indios esperaban que su liberación se produjera no mediante un enfrentamiento violento con los españoles, sino a través de una victoria de sus huacas sobre el dios cristiano [13]. La Iglesia lo denunció como una secta herética y apóstata y la dura represión iniciada contra ella logró prácticamente su desaparición en la década de 1570. Ese momento coincidió también con la captura y muerte de Tupac Amaru, hijo de Manco y último inca de Vilcabamba, en un final que rememora el del propio Atahualpa.

Aunque el Perú quedó pacificado, la idea de esta resistencia permaneció en la memoria colectiva de aquellos pueblos. A lo largo del siglo XVII se sucedieron las amenazas de insurrección y en el XVIII tuvieron lugar dos sublevaciones de importancia: la de Juan Santos Atahualpa y la de José Gabriel Condorcanqui, que recobró el nombre de Tupac Amaru. En ambos casos fue visible cómo la acción subversiva indígena seguía dominada por la esperanza en la resurrección del Inca. Estos movimientos testimonian, asimismo, la relación existente entre la imagen mesiánica del Inca y la ciudad de Cuzco, considerada todavía sagrada como antes de la conquista.

En la región mexicana, la resistencia al avance español estuvo protagonizada por la «guerra del Mixton» (1541-1542). Un movimiento, como el peruano, de carácter milenarista basado en el rechazo político y en la defensa de la religión autóctona. También en las zonas fronterizas, alejadas de los centros neurálgicos de los virreinatos, se sucedieron movimientos de resistencia. Los indios araucanos, en Chile, frenaron durante décadas la colonización. Otro tanto hicieron en la región de Charcas los indios chiriguanos. En el norte de México, fueron los chichimecas los que hicieron frente a los colonizadores. Imitando sus tácticas y adaptándose al uso del caballo, estos indios crearon una frontera de guerra que aún perduraba en el siglo XVII.

En su conjunto, la resistencia indígena pretende ser una denuncia de la ocupación española y una defensa de las tradiciones y cultos aborígenes. Desde esta perspectiva, no se la puede calificar sólo como una actitud negativa, de rechazo, ya que, al mismo tiempo, es una expresión positiva de su fidelidad a una cultura que le

es propia y que pervive al paso del tiempo. Así lo afirma Wachtel cuando escribe:

> Tenemos que aceptar que, tras el choque inicial de la conquista, la historia de la sociedad colonial, tanto en Nueva España como en Perú, fue un largo proceso de reintegración a todos los niveles: económico, social, político, ideológico. Según la herencia precolombina y la fuerza de las partes contrarias, el proceso tomó formas muy diferentes: sincretismo, resistencia, hibridación, hispanización. Pero entre la cultura dominante española, que intentó imponer sus valores y costumbres, y la dominada cultura nativa, que insistió en preservar sus propios valores y costumbres, el conflicto llega a nuestros días [14].

En efecto, después de las guerras de independencia, las comunidades indígenas han continuado siendo objeto de una constante política de desarraigo contra la que no han faltado sucesivas acciones de protesta. El mesianismo de antaño vuelve a cobrar fuerza y hoy se identifica en el mito de Incarrí. Según éste, el soberano prehispánico, vencido por los invasores españoles, volverá a reinar, ordenará el caos y reconstruirá el mundo trastornado por la conquista. La pervivencia de las estructuras míticas en el mundo andino actual es una prueba de la continuidad de este pensamiento y del valor que le otorga la misma población.

El énfasis puesto en el significado de tales movimientos ha llevado a Enrique Dussel a afirmar que «no hubo año ni en la colonia ni en el siglo XIX o XX en que algún grupo o etnia de los originarios moradores no se hayan rebelado» [15]. Hoy se insiste en que aquellos vencidos no fueron derrotados, que perdieron la batalla de la conquista, pero no la guerra de la historia. No hubo, se dice, conquista, sino invasión. Ante la invasión, el indio ha resistido y luchado. Su permanencia es el mejor indicio de que no ha sido conquistado. Esa resistencia es lo único digno de ser conmemorado en 1992, así como la toma de conciencia para una supervivencia digna, cultural, racial y étnica del indio. Con ello se pretende resaltar la capacidad indígena para reproducir a lo largo de cinco siglos de agresión sus culturas singulares.

No faltan autores que califican dichas luchas como utopías concretas que aspiran a construir en el futuro una realidad social ba-

sada en el modelo de su propio pasado. Precisamente, la fuerte orientación hacia los orígenes es una de sus características más sobresalientes. La referencia al pasado proporciona, a su juicio, el mecanismo de negación del colonialismo. No cabe duda de que estos movimientos están demostrando poseer una gran fuerza para crear nuevos vínculos étnicos, que algunos ya interpretan como el camino que lleva al surgimiento de un temprano panindinismo. Esta ideología subyace en no pocas organizaciones indias que, cada día más, se dejan oír en el espacio político latinoamericano. El ejemplo más notorio posiblemente lo ofrezca la Alianza Internacional Inca (AINI)/que, como se sabe, ha hecho acto de presencia en el V Centenario proponiendo la «celebración de los Quinientos años de la resistencia anticolonial».

Dejando al margen las explicaciones que la historiografía al uso viene ofreciendo acerca de la rapidez con que los españoles dominaron las culturas americanas (tensiones internas, conflictos dinásticos, colaboracionismo indígena, creencias religiosas, etc.), conviene referirse ahora a otro capítulo singular de la interpretación de la conquista: la superioridad racial y cultural de Occidente. Una cuestión que levantó, en su momento, una enorme polémica cuyas salpicaduras llegan hasta hoy. De acuerdo con este análisis, la expansión europea en América y las posteriores relaciones con el indio se inscriben dentro de la concepción general del desarrollo desigual de las culturas.

La incuestionable autoridad que en la época de la conquista tenía el pensamiento aristotélico hizo que, de inmediato, el Nuevo Mundo fuera comprendido desde estos supuestos; es decir, la superioridad europea frente a la inferioridad del indio, y su corolario: la subordinación de lo americano a los designios occidentales, o la consideración del indio como esclavo natural. Uno de sus más conspicuos defensores fue Juan Ginés de Sepúlveda. Este jurista, calificado como representante y propagador de la tesis imperialista de la colonización, argumentó que el dominio español debería ser entendido como un acto de generosidad y un beneficio para los pueblos indígenas. Al respecto afirmó:

Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más sa-

ludable que el de quedar sometidos al imperio de aquéllos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios... Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles, conforme a la ley de la naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [16].

Este pensamiento revela cómo la conquista fue justificada bajo la convicción de la superioridad cultural de Occidente y explica, de igual modo, cómo los pueblos indígenas fueron tratados desde el principio como seres inferiores a los que había que proteger y civilizar. El proceso de conquista, así entendido, lejos de ser censurable, fue «un deber de la humanidad» hacia aquellas culturas, dirigido a «desarraigar sus costumbres tan contrarias al Derecho Natural, hacerles cambiar de vida y adoptar, por lo menos, las obligaciones de dicho Derecho Natural».

El bien llevado por los españoles justificaba los daños que pudieran ocasionarse y, según Sepúlveda, «aquéllos que tratan de impedir que las expediciones españolas lleven todas estas ventajas a los indios no los están favoreciendo, como quieren creer, sino que están realmente privándolos de muchos excelentes productos e instrumentos sin los cuales estarían muy retrasados en su desarrollo».

La antítesis a este pensamiento la ofreció Bartolomé de Las Casas al condenar la guerra y la dominación del indígena. La guerra era injusta, tiránica y nunca justificada. En su conocido tratado *De unico vocationis modo* expuso esta idea con claridad meridiana:

Que esta guerra sea injusta se demuestra, en primer lugar, teniendo en cuenta que ninguna guerra es justa si no hay alguna causa para declararla; es decir, que la merezca el pueblo contra el cual se mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho al pueblo que ataca. Pero el pueblo infiel que vive en su patria, separado de los confines de los cristianos, y al que se decide atacar con la guerra sin más razón que la de sujetarlo al imperio de los cristianos..., no le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria por la cual merezca ser atacado con

> la guerra, luego esta guerra es injusta... Es finalmente una guerra tiránica. Primero, porque es violenta y cruel, y se hace sin haber culpa ni causa... Segundo, porque antepone su propia utilidad particular y temporal, cosa que es propia de los tiranos, al bien común y universal... [17].

Con su condena de las guerras de conquista y la denuncia de la violación de los derechos fundamentales, Las Casas defendió una causa avanzadísima para su tiempo, la del respeto absoluto que merecen los pueblos menos desarrollados ante las intervenciones de otros más desarrollados con la pretensión de una ayuda material, un cambio de religión, de ideología, etc. Muchos de los temas acuciantes de nuestra sociedad como la guerra y el desarme, la discriminación, la descolonización, el racismo fueron ya objeto de consideración en la copiosa y variada obra del dominico. Su vigencia actual radica en haber defendido la idea de que todos los pueblos tienen el derecho soberano de perseguir un destino común a todos los hombres. En un mundo en el que todavía perviven situaciones colonialistas y aún se esgrime la incapacidad de unos pueblos para gobernarse como argumento para la intervención, el padre Las Casas puede decir muchas cosas.

Las discusiones del siglo XVI no han perdido un ápice de actualidad. Para unos, la teoría aristotélica de la esclavitud natural y del predominio de lo superior sobre lo inferior está en la base de la actuación española y sustenta toda la legislación promulgada para el gobierno del indígena. Para otros, la compleja realidad de la conquista y la colonización tiene un inequívoco sentido humano y representa un despertar de la conciencia cristiana. En gran medida, los debates de aquella época han sido los responsables de una separación fundamental entre quienes escriben acerca de la labor de España en América. De hecho, la historiografía se ha polarizado en dos extremos que parecen irreconciliables. Miles de páginas se han escrito condenando o elogiando a España por el trato dado al indio, según se tomase como referencia las argumentaciones de Las Casas o las de Sepúlveda [18]. Más aún, la polémica de Valladolid de 1550 sobre la justicia de las relaciones entre pueblos de diferentes culturas, religiones, costumbres o conocimientos técnicos es hoy un punto

de reflexión sobre el modo en que deben tratarse las comunidades diferentes a la de uno mismo. Repárese en la historia de la integración racial del negro en los Estados Unidos o en la práctica del *apartheid* en Sudáfrica para comprobar que los defensores de la inferioridad racial no han quedado circunscritos al ámbito de Ginés de Sepúlveda y que la controversia de entonces es la controversia de ahora.

En el fondo, el problema no es otro que la validez o no de la imposición de un modelo de civilización sobre otro y los efectos que ello trae consigo. En el caso de la conquista, que aquí nos interesa, Wachtel ha resumido la situación de esta manera:

> Los españoles impusieron bruscamente, desde el exterior, un grupo social de cultura totalmente extraña (religión cristiana, economía de mercado, etc.). De este modo, la conquista determinó la superposición de dos sectores, el uno minoritario, pero dominante, y el otro mayoritario, pero dominado. Se trata, pues, de la coexistencia de dos culturas diferentes y no de una dicotomía radical; los dos sectores que constituyen la sociedad colonial no vivieron simplemente yuxtapuestos, sin vínculos recíprocos; el sector español sólo pudo sobrevivir extrayendo su sustancia del sector indígena, precisamente por el juego de la dominación y la violencia. La sociedad indígena, sometida por la fuerza a un sistema extraño a su tradición sufre, así, profundos trastornos [19].

Dichos trastornos ya han quedado reseñados más arriba. Corresponde ahora abordar el problema desde los términos que en nuestros días plantean discusiones: *transculturación, aculturación, integración.* Defendidos por unos y negados por otros, constituyen diferentes modos de explicar lo sucedido tras la conquista.

El primero hace referencia al proceso de difusión, trasvase y cambio cultural mutuo que se produce entre dos sociedades que entran en contacto. El segundo, aunque la Real Academia de la Lengua lo considera sinónimo del anterior, en realidad no lleva implícito el carácter bidireccional y recíproco de aquél. La aculturación alude, más bien, a los fenómenos resultantes del contacto directo y continuo entre culturas diferentes del que resulta el predominio de una sobre la otra. Por fin, la integración supone la voluntad de incorporar una cultura a otra que se considera superior

o más avanzada. En cualquier caso, hoy se está lejos de lograr la unanimidad de los investigadores sobre una definición válida de estos conceptos y sobre los métodos científicos que deben emplearse para dar cuenta de sus manifestaciones. El desarrollo de la conquista revela cómo el europeo, desde el principio, adoptó una posición de superioridad ética y civilizadora. Ello impidió una comprensión más generosa de la originalidad autóctona y, por contra, facilitó los mecanismos para que el indígena se integrara en el sistema de valores del mundo occidental. Para un sector de la historiografía, la empresa colonizadora se empeñó en destruir la civilización aborigen sin más límites que los de sus propios intereses. Por su propia naturaleza el régimen colonial no podía desarrollar un proyecto de fusión cultural que respetase la peculiaridad indígena. Como resultado, se impuso la occidentalización seguida de una segregación. La sociedad indiana quedó escindida en una «república de españoles» y una «república de indios». Analizada desde esta perspectiva, no falta quien considera que el proceso de aculturación no fue más que la progresiva negación de la identidad autóctona.

Sea cual sea el enfoque, no pueden negarse los constantes influjos de las culturas vencidas sobre la española. Los préstamos e interrelaciones entre ambos mundos alcanzaron una magnitud que debe ser ponderada en su justa medida. Por ello, un amplio sector historiográfico viene explicando el problema desde la óptica del mestizaje y del entretejimiento cultural como aglutinantes de la esencia de un nuevo pueblo y de una nueva cultura. Para Bitterli, «podrá hablarse de entretejimiento cultural en aquellos casos en que un proceso de aculturación que se desarrolla durante un largo espacio de tiempo, amalgama hasta tal punto elementos de dos o más culturas implicadas, que de ello surge una cultura mixta independiente» [20]. El proceso es aún más poderoso si, junto a esta recíproca transferencia de elementos culturales, se observa también una «simultánea mezcla de razas y, en consecuencia, una nivelación étnico-biológica». Surge, así, la imagen de una América mestiza unificadora, clave a la hora de interpretar la realidad del mundo iberoamericano. Arturo Uslar Pietri lo ha recogido con prosa lúcida de esta forma:

Lo que vino a realizarse en América no fue ni la permanencia del mundo indígena, ni la prolongación de Europa. Lo que ocurrió fue otra cosa y por eso fue Nuevo Mundo desde el comienzo... El cristianismo, la lengua española y las instituciones del Derecho romano españolizado constituirán la base de la creación de una nueva sociedad, que no podrá ser más ni la española que vino, ni la indígena, sino otra cosa diferente y original [21].

Para el autor de *En busca del Nuevo Mundo,* el rasgo dominante de la América genuina no es el trasplante de lo europeo, ni la continuidad de las culturas indígenas «sino el más vasto y transformador proceso de adaptación mutua de mestizaje cultural y de aprendizaje de una nueva situación».

Posiblemente el mestizaje sea el fenómeno más espectacular y de mayores dimensiones que haya ocurrido en América desde el descubrimiento hasta hoy y su vigencia se mantendrá en el futuro. La América española es, por antonomasia, un territorio mestizo.

A pesar de todo ello, la estrategia india pretende negar la validez del mestizaje. Su objetivo se centra en la recuperación del mestizo al que considera como un indio desindianizado. La existencia misma de la civilización india y su cultura da fundamento a ese proyecto de recuperación. Para quienes así piensan, el mestizaje, entendido como fusión armónica de lo mejor de las dos civilizaciones, no pasa de ser un mito.

De todo lo dicho resulta obvio que la conquista rebasó con creces el aspecto puramente militar e incluso político, para llegar a convertirse en un fenómeno sociocultural. Coincidimos con Alfredo Jiménez cuando señala que el enfrentamiento militar, el choque violento de los pueblos, no fue el aspecto más significativo. Y añade:

Se ha puesto demasiado interés en precisar el número de contendientes, la efectividad o ineficacia de las armas, la intervención del caballo, el valor, el genio militar o la crueldad de los jefes españoles e indígenas y la importancia de otros factores puramente militares. Se ha ignorado mucho, sin embargo, que la conquista fue algo más que una batalla o una serie de batallas, y que lo que realmente se enfrentaban en cada caso no eran dos «ejércitos», sino dos sociedades con culturas muy distintas. Es decir, dos formas de vida, dos concepciones del universo, dos sistemas religiosos [22].

El enfrentamiento de esas dos mentalidades, y no el choque militar, fue lo que, en definitiva, marcó el carácter violento del proceso —no olvidemos que la guerra, con toda su crueldad, era una práctica tan extendida entre los pueblos indígenas como entre los europeos. Es preciso superar los viejos esquemas que limitan la conquista de América a una sucesión de enfrentamientos bélicos, olvidando algo más trascendente: la aparición de un nuevo sistema cultural, un proceso de aculturación, un mestizaje.

En suma, el tema de la conquista se resiste a abandonar el carácter polémico que le es inherente desde el siglo XVI. Sobre pocas cuestiones se ha escrito tanto como sobre ésta. Con toda razón, el sueco Arnoldsson apostilló que «la conquista es, en el más alto grado, un pasado viviente» [23]. Y continuará siéndolo porque cada generación discrepará a la hora de responder a las interrogantes fundamentales de tan crucial acontecimiento. Hoy como ayer, la discusión está centrada en torno a la forma en que la acción española afectó a las poblaciones indígenas de América. La respuesta es compleja y precisa de un análisis riguroso que ya nadie pone en duda. Pero, al mismo tiempo, la respuesta a una pregunta de tal índole puede derivar con suma facilidad en planteamientos interesados o propiciar, simplemente, que cada parte exponga su punto de vista con exclusión del otro.

Desentrañar el significado de la conquista representa una tarea laboriosa. En contra de lo que muchos historiadores han pretendido, su estudio no debe realizarse desde posiciones maniqueas, ofuscadas en averiguar si el proceso conquistador condujo a algo bueno o a algo malo. La misión del historiador no es juzgar el pasado, sino analizarlo y explicarlo. No le compete, en modo alguno, la misión de cargar o descargar culpas históricas. Además, con este planteamiento las respuestas estarían ya implícitas en la misma pregunta: fue bueno para unos y malo para otros. Con ello estaríamos otra vez en el punto de partida.

¿Es posible una comprensión global del fenómeno? ¿Es posible una aproximación a la conquista de América que supere el antagonismo de las partes? Desgraciadamente, tal objetivo no se presenta fácil. A pesar de que la investigación orientada en esta línea es cada vez más rica y seria, el camino por recorrer es aún largo y plagado

de obstáculos. Tampoco nos llevaría demasiado lejos la estrategia de contrastar los documentos de unos con los de los otros. La relación de volúmenes posibles sería prácticamente interminable. Al final, sólo se obtendría una sucesión de textos, de signo contrario, unos ensalzando y justificando la acción del conquistador y otros condenándola sin paliativos.

Otra polémica que afecta, asimismo, a la esencia de la comprensión del papel español en América se refiere a las Leyes de Indias y a su grado de cumplimiento. Por un lado, están los que sostienen que ninguna nación hizo un esfuerzo tan admirable como la española para la consecución del trato justo de las poblaciones indígenas, plasmado en un «corpus» legislativo que le honra. Por otro, los que ponen el acento en la nula eficacia de esas leyes y, más aún, recuerdan y traen a colación tantas otras disposiciones reales que condenaban al indio a la servidumbre y a la minoría de edad. Este debate parece moverse en dos planos: el de la existencia de una legislación que tuvo el laudable propósito de proteger la vida y los derechos del indígena y el de su aplicación en la realidad. Remítase el lector a los trabajos de Lewis Hanke y Benjamin Keen (reproducidos en el apéndice documental), para percatarse de las diferencias que separan a uno y otro en la interpretación de este hecho.

Bien podríamos concluir con Keen, citando a los Stein, que la esencia de la política española respecto al indio fue «una brutal explotación» y que ello no significa denigrar a un pueblo, sino a un sistema. La verdadera gloria de España, se dice, no está en el esfuerzo de sus reyes por descubrir el justo trato para el indígena, sino en la existencia de un pequeño grupo de españoles que lucharon, en vano, por abolir el sistema.

Posiblemente, el carácter controvertido de la conquista deba mucho de su sorprendente vigencia a lo largo de los siglos a la dramática realidad en la que quedaron sumidas las poblaciones aborígenes. El hecho de que, a punto de cumplirse el medio milenio de su comienzo, las masas indígenas sigan padeciendo una «brutal explotación» impide, a nuestro juicio, un acercamiento sereno a aquellas décadas cruciales en la historia del continente. La problemática que arrastra el mundo indígena remite insistentemente, con talante acusador, a la conquista y, en definitiva, al papel desempeñado por

España durante la época de su dominación. Por eso, mientras subsista la explotación del indio, la conquista seguirá siendo un «pasado viviente» y, por lo mismo, expuesto a las pasiones humanas.

La evangelización

El proceso de conquista es incomprensible sin el espíritu religioso que lo anima. La conquista fue, además de una ocupación militar, una gigantesca empresa evangelizadora que supuso para el indio el fin de sus creencias y la muerte de sus dioses. La llamada «conquista espiritual» acabó con las antiguas deidades autóctonas e implantó el credo monoteísta cristiano.

El espíritu misional, tan arraigado en los conquistadores y en los frailes, constituye otra faceta esencial de la presencia hispana en América. Por lo mismo, tampoco ha escapado de la polémica y enfrenta a quienes, por un lado, ven la conversión del indio a la fe cristiana como un indudable logro y un triunfo y a los que, por otro, lo consideran como una agresión y una «desestructuración» en el plano espiritual del mundo indígena. En definitiva, asistimos a otro nuevo frente de discordia, donde los voceros de la leyenda negra han encontrado material más que suficiente para sus propósitos, al igual que sus oponentes de la leyenda rosa. El problema ha adquirido en los últimos años una dimensión mayor, ya que ciertos sectores de la propia Iglesia, especialmente desde la teología de la liberación, han adoptado posturas realmente críticas.

Dentro de la corriente que desacredita la acción española en América, la labor evangelizadora es interpretada como una sistemática campaña de represión religiosa, cultural y mental, y el misionero, como su fiel ejecutor. Quienes defienden esta tesis insisten en reprochar a España el desmantelamiento de las religiones vernáculas, al tiempo que subrayan la pervivencia de las creencias nativas. En el extremo opuesto, la implantación del mensaje cristiano en el Nuevo Mundo alcanzó sus frutos no sólo arraigando en la mentalidad indígena, sino también plasmándose en una inmensa obra de beneficencia, pedagógica y cultural. Tales son los términos de esta

polémica que, como no podía ser menos, el V Centenario se ha encargado de radicalizar.

La evangelización de las Indias fue, desde su origen, una empresa estatal. La Corona española asumió todos los aspectos referentes a su dirección, organización, orientación y control. El fundamento legal por el que los reyes llevaron a cabo tal misión está contenido en las bulas alejandrinas de 1493. A través de ellas, el papado confirió a los monarcas españoles el compromiso de evangelizar los nuevos territorios descubiertos. Se produjo, así, una alianza indisoluble entre el altar y el trono, entre la cruz y la espada, que convirtió a la Iglesia de las Indias en una Iglesia nacional. En virtud del patronato real los monarcas contrajeron la obligación de enviar misioneros a América, fundar iglesias, levantar conventos y sostener económicamente los cultos. A cambio, obtuvieron el derecho a percibir y administrar los diezmos de Indias y, especialmente, el derecho de presentación para la provisión de todos los cargos, dignidades y beneficios eclesiásticos en América. A lo largo del siglo XVI la Santa Sede no cesó de incrementar los privilegios de la Corona en materia religiosa acentuando progresivamente, de este modo, el carácter estatal de la Iglesia indiana y la consiguiente subordinación de ésta a la voluntad real. El patronato, que comenzó como un instrumento al servicio de los grandes propósitos misionales, derivó poco a poco hacia la utilización de los misioneros para fines estatales, permitiendo al rey aumentar sus regalías.

La evangelización del Nuevo Mundo debe ser, por otra parte, enmarcada dentro del clima de cruzada que aún domina en un pueblo que asiste al fin de la Reconquista y al inicio de la Contrarreforma; tampoco es ajena al misticismo franciscano ni al humanismo cristiano de la época. El ideal de restablecer en tierras americanas la primitiva Iglesia de los primeros cristianos, la Nueva Jerusalén, actuó como acicate para un buen número de religiosos. América apareció ante sus ojos como un inmenso escenario en el que debería llevarse a cabo la gran empresa evangélica de orientar a sus pobladores por la senda del Cristianismo. Su auténtica novedad radicaba precisamente en la receptividad del indio para ser convertido.

Conquistadores y frailes creyeron ser los elegidos para realizar

aquellos designios que la Providencia había reservado a la nación española. Incorporar tierras para el rey y convertir a los indios en cristianos fue todo una misma cosa en la mentalidad de aquellos hombres. La unión de estas dos acciones explica bastante bien la originalidad del hecho americano y confiere a la conquista una fisonomía particular. La ocupación militar corrió paralela a la destrucción de las religiones autóctonas y a la difusión de la fe católica. La sustitución de los dioses prehispánicos por los símbolos cristianos, junto a los bautismos masivos, revela bien a las claras el celo misionero que movió a aquella generación. El mesianismo de los conquistadores, su certeza de considerarse instrumentos de Dios al servicio de una empresa superior fue siempre un argumento para la licitud de sus actos.

Así pues, la conquista no tuvo como único objetivo la incorporación de nuevas tierras y de sus riquezas; su meta fue también el alma de los conquistados. No es posible separar dos conceptos como civilización y Cristianismo. Ello significa que la evangelización del indio, lejos de aparecer como un simple cambio de religión, se concibió además como un perfeccionamiento de su persona. En este sentido, los misioneros trabajaron para que aquéllos llegaran a formar parte del mundo civilizado o, lo que es lo mismo, se esforzaron en su hispanización. El religioso aparece como el «civilizador» por antonomasia aunque, en rigor, no le correspondía realizar tal misión [24].

Desde la perspectiva de la Europa cristiana, el contacto con las religiones indígenas revistió caracteres dramáticos y puso de manifiesto su incapacidad para comprender el panteón indio, la antropofagia o los sacrificios humanos. Las crónicas de la conquista y las relaciones de los frailes abundan en noticias sobre este particular. Cortés, por ejemplo, exalta la organización religiosa azteca, sus templos y funcionarios. Por dondequiera que pasa se apresura a decir que los mejores edificios corresponden a las *mezquitas* o a las casas de ídolos. Son, por el contrario, las ceremonias y los rituales los que no acierta a comprender. Para él, no merecen otro calificativo que «cosa horrible y abominable y digna de ser punida» o «la más cruda y espantosa cosa de ver que jamás han visto». Ideas similares se encuentran en Bernal Díaz del Castillo, quien describió los templos

indígenas como magníficos edificios en cuyo interior, sin embargo, «tenían muchos ídolos de barro, unos con caras de demonio y otros como de mujeres y otros de otras malas figuras de manera que al parecer estaban haciendo sodomías los unos indios con los otros». A los sacerdotes llamó *papas,* vestidos con sus «mantas prietas a manera de sotanas y lobas largas hasta los pies... y las orejas hechas pedazos sacrificados de ellas». La práctica de los sacrificios le sirve para hacer las más duras críticas y su descripción roza, a veces, lo macabro. «Le aserraban —escribe— con unos navajones de pedernal por los pechos y bulliendo le sacaban el corazón y sangre y lo presentaban a sus ídolos, en cuyo nombre hacían aquel sacrificio y luego les cortaban los muslos y brazos y cabeza, y aquello comían en fiestas y banquetes y la cabeza colgaba de unas vigas...». Un fraile, Francisco de Aguilar, reaccionó del mismo modo ante los ritos indígenas. En su *Relación breve de la conquista de Nueva España* confesaba que nunca había leído ni visto «tan abominable modo y manera de servicio y adoración como era la que éstos hacían al demonio». «Y para mí —continuaba— tengo que no hubo reino en el mundo donde Dios, nuestro Señor, fuese tan deservido, y adonde más se ofendiese que en esta tierra y adonde el demonio fuese más reverenciado y honrado» [25].

Pocos sucesos hay tan elocuentes y gráficos acerca de las barreras que separaban al mundo occidental del indígena, como el encuentro entre Pizarro y Atahualpa en Cajamarca. Aquella mañana del 16 de noviembre de 1532, el Inca, montado sobre su litera de oro y escoltado por un séquito y una guardia de varios miles de soldados, acudió a la cita de Cajamarca. Allí esperaba Pizarro con sus hombres bien posicionados. El diálogo de sordos entre el dominico, fray Vicente Valverde, y el propio Inca muestra las distancias que separaban ambas civilizaciones. El dominico, con la Biblia en una mano y la cruz en la otra, se acercó a Atahualpa y le anunció que el vicario de Dios en la tierra era el Papa y que éste había otorgado al rey de España la autoridad sobre aquellos territorios. Le pidió que aceptara su amistad y que, en adelante, le considerase su soberano y que reconociese a la Iglesia católica como dueña del universo. Le habló del misterio de la Santísima Trinidad, de la creación del mundo, del nacimiento de Jesucristo y de su muerte en

la cruz para la salvación del género humano. Por último le indicó que, si no aceptaba la fe católica ni obedecía al monarca español, éste le declararía la guerra.

La respuesta altiva de Atahualpa no se hizo esperar. Guaman Poma de Ayala lo cuenta así: «...y dijo que será verdad que de tan lejana tierra venían por mensaje, que lo creía que será gran señor, pero no tenía que hacer amistad, que también era él gran señor en su reyno... que no tiene que adorar a nadie, sino al sol que nunca muere, ni sus huacas y dioses que también tienen en su ley». En cuanto a la Biblia que le mostró el fraile, después de mirarla e intentar escuchar lo que le decía, la arrojó al suelo. «Y dijo Atahualpa; dámelo a mí el libro, para que me lo diga. Y dice el dicho Inca que, como no me lo dice, ni me habla a mí el dicho libro, hablando con grande magestad, sentado en su trono, y lo echó el dicho libro de las manos...» Valverde lo recogió y gritó: «Los evangelios por el suelo, venganza, cristianos. Sobre el enemigo. No quieren nuestra amistad ni nuestra religión» [26]. Acto seguido, el ataque de Pizarro y el apresamiento de Atahualpa.

Aquí radica el drama, la incomprensión de las partes resuelta por el camino más fácil, el de las armas. El diálogo era imposible. Un absurdo documento en latín —el requerimiento— conminando a los indígenas a adorar a un Dios desconocido y a rendir tributo a un rey lejano. Una cultura ancestral, mágica, ritualista, ignorada por los españoles.

Más que los conquistadores, fueron los frailes los verdaderos artífices de la evangelización de América. Ya desde el segundo viaje de Colón, no faltaron grupos de eclesiásticos que pasaron a Indias para ejercer allí su ministerio. Franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y, más tarde, jesuitas, fueron los principales protagonistas de esa conquista espiritual.

El primer convento fue levantado en la isla de La Española por los franciscanos, donde en 1510 se establecieron también los dominicos. En 1524 llegaron a México los primeros doce franciscanos: «los doce apóstoles». Dos años después lo hizo la Orden de Predicadores y en 1533 los mercedarios. En América del Sur, los franciscanos se establecieron en Quito (1531) y en Cuzco, Lima y Trujillo (1548). Los dominicos ocuparon el obispado de Cuzco (1537)

y el de Lima (1541) en la persona de fray Vicente Valverde, capellán de Pizarro. A mediados de la centuria se instalaron los agustinos. Los jesuitas, tras superar no pocas dificultades, llegaron a América en 1568 y su primera reducción, cerca del lago Titicaca, data de 1576. En esas fechas puede afirmarse que la Iglesia del Nuevo Mundo estaba controlada por las órdenes mendicantes.

Los misioneros desempeñaron su actividad con un espíritu de cruzada, buscando siempre la conversión del indio. Su celo les llevó con frecuencia a denunciar los abusos de los colonos hacia el indio, dando origen, como se sabe, a una trascendental polémica sobre la justificación de la conquista. Sus diferencias sobre el papel que correspondía a aquellas poblaciones en la nueva sociedad les enfrentó a los encomenderos y forzó la intervención directa de la Corona. Los religiosos intentaron realizar su misión aislando al indio del contacto de los españoles. Habían soñado una Iglesia lejos del mundo codicioso de los conquistadores, integrada sólo por aquella multitud de criaturas a las que seguían atribuyendo un estado de inocencia y bondad naturales. Aunque fallidos, ahí están los proyectos de Pedro de Córdoba, Bartolomé de Las Casas o Vasco de Quiroga. Sólo los jesuitas, más tarde, en sus reducciones guaraníes, lograron con cierto éxito hacer realidad parte de la utopía.

Los primeros años de evangelización se saldaron con una importante destrucción de obras, códices y otros objetos de las culturas aborígenes, todo bajo el pretexto de estar relacionados con los cultos paganos o la idolatría. Significativa fue la decisión de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, de quemar en la plaza mayor de la capital novohispana objetos sagrados aztecas. Otro tanto hizo en Yucatán fray Diego de Landa, aunque luego dejara en su obra escrita un espléndido fresco sobre el mundo maya. En la región andina se sucedieron también los actos de esta naturaleza.

Sin embargo, pronto comprendieron los frailes que la mejor forma de atraerse al indígena no era rompiendo violentamente con su pasado, sino acercándose a él con respeto y con los mismos instrumentos de su tradición cultural. Comenzó, de este modo, la predicación en lenguas nativas que obligó a los religiosos a emprender un considerable esfuerzo para el aprendizaje de las mismas. Al mismo tiempo, se editaron sermonarios y catecismos bilingües y trilin-

güeses, gramáticas y vocabularios indígenas. En suma, fueron utilizados todos los medios a su alcance —incluso la pintura, la escultura, la arquitectura, la música, el teatro, etc.— para lograr que el mensaje cristiano arraigara con fuerza. La creatividad de los catequistas y la riqueza de los recursos didácticos utilizados pone de manifiesto hasta qué punto se intentó llegar al alma indígena a través de las imágenes sensoriales. Las obras de arte adquirieron, en adelante, una acusada orientación didáctica. Los artistas y los artesanos quedaron estrechamente vinculados a la tarea evangelizadora. La representación escénica con fines catequéticos y adoctrinantes fue otro recurso ampliamente difundido en la metodología misional. La estructura de estas obras era rudimentaria, una historia sencilla pensada para el indio y representada por él mismo en lengua nativa. La danza y la música se incorporaron a las ceremonias y se les dio un sentido pedagógico.

La convicción de que únicamente era posible una evangelización eficaz desde el conocimiento de los ritos, supersticiones y costumbres indígenas propició el inicio de una sistemática labor de estudio de su pasado. Sirvan como ejemplo la obra de fray Toribio de Benavente *(Historia de los indios de Nueva España)*, uno de los más candorosos retratos de la raza vencida; la de fray Bernardino de Sahagún *(Historia General de las cosas de Nueva España)*, que condensa sesenta años dedicados al conocimiento de la civilización azteca; o la del padre Diego Durán *(Historia de las Indias de Nueva España)*, que utilizó como fuentes los códices jeroglíficos y el relato anónimo de un indio mexicano.

Es obvio también señalar el decisivo papel que tuvo la imprenta en el desarrollo de la evangelización. Durante el siglo XVI la mayor parte de las obras que salían de ella en América estaban directamente relacionadas con la tarea misionera. Por otro lado, se debe a los religiosos una incontrastable labor cultural y de enseñanza, como lo demuestran las sucesivas fundaciones de centros dedicados a estos fines. En Nueva España, se crearon las escuelas de niños de San Francisco en México, Texcoco y Tlaxcala; los colegios para indios nobles e hijos de principales de San Pablo, Santa Cruz de Tlatelolco y San Gregorio; el de San Juan de Letrán para mestizos. En Perú, los colegios de Chincha, Huaylas, Jauja, Huamanga y

Lima. Las dos universidades de Santo Domingo, la de México y la de Lima, estuvieron a cargo también de la Iglesia. En estos centros se ofrecían cursos de lenguas indígenas como preparación para los estudiantes de teología que luego debían enseñar y predicar. Por tanto, los frutos de la evangelización no quedaron limitados sólo a la esfera religiosa, su influencia irradió con gran fuerza en el campo de la cultura.

El resultado de las misiones fue la aparición de una religión sincrética cristiana en lo extremo, pero no cristiana en sus postulados básicos. La respuesta entusiasta del indígena al nuevo credo no significó una aceptación completa y, menos aún, una comprensión del mensaje que se les trataba de inculcar. No podía ser de otro modo, cuando estaban frente a frente dos universos tan diferentes. El concepto de un solo Dios debió abrirse paso en una tradición cultural esencialmente politeísta; las nociones de voluntariedad y libre albedrío, asociadas al individuo, no tenían razón de ser en pueblos cuya referencia vital era la comunidad; los conceptos de Fe, de la Santísima Trinidad o nuevas nociones del mal y del pecado son algunos de los aspectos que pusieron de manifiesto las dificultades del indio para asimilar la religión del conquistador.

Así está reflejado por Diego de Torres en su *Confesionario para los curas de Indios* (1584) cuando señala los principales errores respecto del catolicismo que solían cometer los indios: «... 5. Que como los cristianos tienen imágenes y las adoran, así se puede adorar las huacas, ídolos, piedras que ellos tienen. Y que las imágenes son los ídolos de los cristianos... 8. Que bien se puede adorar a Jesucristo, nuestro señor, y al demonio juntamente, porque se han concertado ya entrambos y están hermanados. 9. Ponen duda y dificultad en algunas cosas de la Fe, principalmente, en el misterio de la Santísima Trinidad, en la unidad de Dios, en la pasión y muerte de Jesucristo, en la virginidad de nuestra Señora, en el Santísimo sacramento del altar, en la Resurrección general...» [27].

En el mismo sentido, Antonio de Zúñiga se dirigía al rey Felipe II en 1579, manifestándole que los indios fingían que seguían las ceremonias religiosas y que sus prácticas eran exteriores y forzadas. Concluía que los indios no eran más cristianos que en el momento de la conquista.

Se ha dicho que para que un pueblo cambie de mentalidad son precisas tres generaciones. De acuerdo con esta idea, sería iluso pretender que la comunidad indígena modificara sus creencias milenarias en cuestión de pocos años. La mayor o menor autenticidad de las conversiones, el grado con que los indios captaron los dogmas y las prácticas cristianas o de qué forma los asumieron desde su mentalidad son problemas inherentes al mismo desarrollo misional y que han sido estudiados desde perspectivas muy diferentes entre sí, con resultados igualmente contradictorios.

Las crónicas de la época, a despecho de los que propugnan una difusión del evangelio rápida y efectiva, insisten en el hecho de la pervivencia de cultos paganos. La antropología moderna demuestra, a su vez, que la eliminación de las viejas religiones fue sólo parcial. Sin embargo, ¿puede ello considerarse como un fracaso de la evangelización? La respuesta de un gran estudioso del tema, Pedro Borges, es la siguiente:

> Si exigimos un cristianismo puro a corto plazo, puede parecer, efectivamente, que la evangelización fracasó. Si la consideramos como una semilla, como una transformación, no fracasó. Lo que sí está claro es que los misioneros, en un primer momento triunfaron y en un segundo momento este triunfo se les redujo... Se dio, eso sí, un cristianismo propio de un pueblo primitivo, que no podía ser como el nuestro. No obstante, la causa de que hoy América sea cristiana radicó, sobre todo, en la labor de los misioneros que educaron a la infancia en el cristianismo y trataron de elevar humanamente al indio [28].

En efecto, la evangelización no fue una empresa que deba ser entendida en función de las conversiones masivas de los primeros momentos, sino como un proceso a largo plazo y siempre asociado a una extensa labor educativa y cultural. Esta, sin embargo, fue puesta en tela de juicio ya en aquellos tiempos. La Europa protestante no vio con agrado la difusión de la fe católica en el Nuevo Mundo y aprovechó todos los medios a su alcance para desprestigiar la obra misionera realizada por España. A las críticas de la labor política, se sumaron las críticas de la empresa religiosa. La leyenda negra de los abusos y desmanes de los conquistadores tuvo su continuación en otra que presentaba a los frailes y sacerdotes

ocupados, no en el desempeño de su sagrado ministerio, sino en actividades ajenas al mismo y, además, poco edificantes. Sirvieron a esta tarea no pocos testimonios de cronistas, funcionarios y viajeros que reflejaron en sus obras esta impresión del clero americano. También la Inquisición y el oscurantismo cultural fueron blanco de los ataques. La siguiente cita de Luis Valcárcel reproduce los puntos más comunes sobre los que ha girado esta corriente de opinión:

> Nuestra atmósfera cultural sufrió la acción de las peores influencias negativas: los trescientos años de coloniaje español estancaron la evolución del pensamiento peruano... El monopolio de España fue en el orden de las ideas mucho más hermético que en el del comercio. España, como única maestra, nos condujo por la senda en que sólo aparecía el resplandor siniestro de la Contrarreforma y de la Inquisición [29].

La investigación y el análisis sereno de estas manifestaciones demuestran que la empresa misionera, como la conquista, tuvo indudables sombras y dio lugar a situaciones lamentables. Por lo mismo, no son admisibles hoy afirmaciones tan radicales como las que en su día plasmara Pérez de Barradas en su obra *Los mestizos de América* (1948): «América fue española, civilizada y cristiana gracias a las encomiendas», o «la conquista espiritual del continente es un hecho, como también que los indios son más fervorosamente católicos que los mismos blancos». Por otro lado, la crítica histórica actual tampoco es proclive a desorbitar los testimonios partidistas, surgidos en el seno de una Europa dividida por conflictos políticos y religiosos. El avance considerable que han tenido los estudios sobre el Tribunal del Santo Oficio, teniendo como fuente la documentación misma de los procesos inquisitoriales, ha permitido eliminar muchos tópicos y arrojar nueva luz sobre las corrientes de pensamiento de la época, la religión y la cultura en general.

Actualmente, una parte importante del debate no se ocupa ya de si los frailes desempeñaron mejor o peor su misión, si trocaron sus inquietudes espirituales por otras materiales. La discusión está centrada en un aspecto mucho más trascendente que apenas aquellos apologistas de la leyenda negra acertaron a vislumbrar en su día. Se trata de las consecuencias de erradicar las religiones autóc-

tonas o, dicho de otro modo, de cuál fue el sentido de la evangelización desde el punto de vista indígena. Este planteamiento no oculta su interés por la identidad vernácula y su desprecio por lo que la nueva espiritualidad supuso para la comunidad receptora. En tal línea se han orientado las investigaciones de Pierre Duviols o las de Nathan Wachtel.

En contra de quienes han venido sosteniendo que la cristianización de América puede considerarse como una obra completa, estos estudios indican que la acción de los misioneros no cumplió su objetivo o que, en todo caso, resultó inconsistente y no logró que su mensaje arraigara en la conciencia aborigen. Para Wachtel, la represión religiosa —más conocida con el nombre de «extirpación de la idolatría»— fue una verdadera empresa de deculturación, y añade: «La evangelización sólo es superficial; la sociedad indígena, desestructurada, no encontró en el cristianismo ningún elemento positivo de reorganización» [30].

El segundo Concilio limense reconoció implícitamente el fracaso parcial de la primera fase de la evangelización, admitiendo que los indios cristianizados mantenían sus antiguos ritos en la clandestinidad y practicaban una dualidad de cultos cristianos y paganos. Para atajar tal estado de cosas, este Concilio introdujo significativas innovaciones en el terreno de la extirpación de las idolatrías. La historia de este fenómeno es, a juicio de Pierre Duviols, la historia de la represión religiosa. «El catolicismo —escribe—, ecuménico por esencia, de ningún modo podía admitir la presencia de otra religión y menos aún en un ámbito que consideraba propio por circunstancias históricas. Destruir todo vestigio de la religión pagana, tanto en los objetos como en el espíritu de los indígenas, se imponía como tarea primordial» [31]. La existencia misma de las campañas de extirpación es un argumento esgrimido para probar el fracaso de la evangelización. La realidad evidencia, más bien, un sincretismo religioso o una yuxtaposición de religiones. La coincidencia de las fechas de la fiesta del Sol, en tiempos del Inca, y la del Corpus Christi dio origen a manifestaciones religiosas ambiguas. La misma ambigüedad existía para la fijación de los lugares de culto, desde el momento que los españoles deliberadamente levantaron las iglesias o instalaron cruces sobre los mismos sitios sagrados indígenas

o cuando éstos camuflaron sus ídolos y ritos bajo la apariencia cristiana.

Para muchos autores contemporáneos, la religión entre los indios es una mezcla de primitivismo religioso y de catolicismo. En ella conviven las prácticas litúrgicas introducidas por los misioneros y las viejas fórmulas fetichistas, totémicas y de tabú. Este hecho explicaría que todavía hoy se siga rindiendo culto tanto a los cerros, a los lagos, a los fenómenos naturales como a la cruz y a las imágenes de santos. Algunos no ven demasiadas diferencias entre el actual indígena de Chichicastenango (Guatemala) y el pagano que encontró Pedro de Alvarado desde la perspectiva de sus creencias y sus prácticas rituales. En Perú, el apóstol Santiago sigue siendo para los indios su viejo dios *Yllapa,* el Rayo, y la virgen Madre, su *Mamma Pacha,* la Tierra. Las prácticas de magia no han dejado de realizarse en el seno de las comunidades indígenas y el curanderismo está en pleno auge. Para otros, como la antropóloga June Nash, la conquista espiritual no llegó a producirse, ya que, en su opinión, el indio nunca abandonó sus mitos. Según ella, la conquista espiritual de un pueblo ocurre en el momento en que el vencido adopta los mitos y la ideología del conquistador y los españoles jamás lograron completar este proceso en la región andina, y tampoco lo lograron los nacionalistas después de la independencia; los indígenas siguen recurriendo a sus mitos para interpretar sus condiciones de vida.

La reunión de Barbados de 1971, cuya significación en el replanteamiento de la cuestión indígena es abordada en otro lugar de este libro, dejó también constancia del carácter represivo de las misiones a las que acusaba de reproducir relaciones colonialistas de dominación. En el documento final de dicha reunión se indica que «la presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes». Para sus firmantes, la empresa evangelizadora tuvo un contenido etnocéntrico cuyos rasgos definitorios serían: a) actitud discriminatoria, que violentaba las culturas indígenas considerándolas paganas y heréticas; b) naturaleza vicarial, que justificaba el sometimiento indio a cambio de compensaciones

sobrenaturales, y c) carácter espurio, que escondía intereses personales de los misioneros.

Como ocurre con otros aspectos de la colonización española, el V Centenario también está siendo utilizado como arma contra el proceso evangelizador. Calificada de absolutista e intolerante, de autoritaria y etnocéntrica, la conquista espiritual se nos presenta como una tarea tendente a lograr que el indio abjure de su universo y adopte el credo cristiano.

La metodología misionera tampoco merece mayor consideración. Al contrario, la persecución de los hechiceros, su castigo, la destrucción de los monumentos y objetos ceremoniales o la intensificación de las formas exteriores del culto cristiano han sido considerados como un «etnocidio institucionalizado». Por encima de las metas redentoras, la evangelización trajo consigo el desmantelamiento de las culturas aborígenes y su integración en el modelo de civilización occidental. Aunque esta corriente reconoce a los misioneros su interés por frenar la explotación de la colonia, afirma, sin embargo, que dicha actitud obedecía a un paternalismo que consideró siempre al indio como un ser inferior y que generó dependencia. Ese mismo modelo evangelizador aún pervive en nuestro siglo y es objeto de similares críticas hasta el punto de que la Declaración de Barbados instó, en beneficio de las propias comunidades indígenas, a que cesase toda actividad misionera.

Las conclusiones del I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica (Ollantaytambo, Cuzco, 1980) no ofrecen ninguna duda sobre este particular al expresar su contundente rechazo a cualquier imposición religiosa que vaya en contra de las creencias ancestrales. En una de esas conclusiones se exige a los gobiernos «la expulsión de las sectas evangélicas, misiones católicas y grupos laicos que han invadido nuestras comunidades con fines inconfesables, a título de educadores y civilizadores». En otra resuelve «rechazar la agresiva intromisión de instituciones religiosas extranjeras en nuestras comunidades por estar cumpliendo una función alienante y destructora de nuestra personalidad histórica, social y humana, como también de nuestra ecología». Finalmente, consideran una agresión de los gobiernos «la prohibición de la práctica de nuestra religión» [32].

Estas actitudes se inscriben dentro de la filosofía indianista que,

como se sabe, reivindica la especificidad étnica y rechaza las políticas integracionistas a las que considera, por otra parte, un artificio del Estado para la dominación política, económica y cultural del indio. Desde tal perspectiva, su negativa a la conmemoración del V Centenario, y en este caso a la celebración de los 500 años de presencia de la Iglesia en América propuesta por Juan Pablo II, es total.

En el extremo opuesto, la Iglesia no ha querido permanecer ajena a la importancia de 1992 y ha hecho suya también la efemérides para evocar el medio milenio de la evangelización. La iniciativa ha partido del Vaticano y Juan Pablo II la ha difundido por América con motivo de sus sucesivos viajes. En uno de ellos, el realizado a la Argentina, expuso sus convicciones sobre este hecho en un mensaje leído en la ciudad de Salta, con estas palabras:

> Mi agradecimiento a Dios por hallarme entre vosostros es, al mismo tiempo, agradecimiento por estos siglos de evangelización de la Argentina, que aquí en Salta se hacen particularmente visibles en su continuidad con los orígenes. En los hombres y mujeres de esta tierra, en sus costumbres y estilo de vida hasta en su arquitectura, se descubren los frutos de aquel encuentro de dos mundos, que tuvo lugar cuando llegaron los primeros españoles y entraron en contacto con los pueblos indígenas que vivían en esta región y, en particular, con la cultura quechua-aymará. De este fructífero encuentro ha nacido vuestra cultura, vivificada por la fe católica que desde el principio arraigó tan hondamente en estas tierras... Los descendientes de los naturales de estas tierras se fueron convirtiendo y bautizando en gran número y se unieron a los hijos de España, que han dejado en herencia las hondas raíces cristianas de su cultura [33].

El mensaje papal contenía fragmentos alusivos a la posición de la Iglesia acerca del sentido misional de la empresa española.

> Desde el principio —señala—, la evangelización fue de la mano con la promoción humana en todos los terrenos: cultural, laboral, asistencial. Al ver los edificios religiosos y civiles de Salta, sus patios de laja y su maciza rejería, parece como si nos trasladásemos a aquellos siglos, en los que tantos celosos misioneros trabajaron heroicamente en la obra del Evangelio... El amor cristiano ha sido, queridos hermanos, el

alma de la evangelización de América y de la Argentina; la caridad apostólica ha sido la fuerza divina que ha movido a los misioneros y evangelizadores... [34].

La iniciativa de Juan Pablo II de conmemorar el V Centenario de la Evangelización ha sido recogida en España por la Junta Episcopal. A través de ella, se canalizan todas las actividades encaminadas a celebrar los 500 años de presencia de la Iglesia en América. Estas actividades se mueven en un triple frente: a) la investigación histórica de lo que fue la empresa misional; b) la divulgación del significado de la propagación del Evangelio en América, y c) la celebración de Encuentros con las Iglesias de aquel continente.

La conmemoración pretende ser una reflexión sobre un hecho evangelizador extraordinario, no limitado únicamente a la época inicial, sino entendido como un proceso continuo que se prolonga a lo largo de cinco siglos. Una conmemoración, en definitiva, que permita impulsar la acción misionera actual y que sirva, al mismo tiempo —en palabras de Amigo Vallejo, presidente de la Junta Episcopal— de reafirmación de la fe católica, apostólica y eclesial.

Si celebramos el V Centenario —añade—, no es por mero interés académico o por nostalgia del pasado, sino para reafirmar nuestra propia identidad cristiana, para alimentarnos en la corriente viva de la misión y santidad que impulsó su camino, para comprender mejor los problemas del presente y realidad hacia el futuro... Porque negar la historia de la Iglesia en estos quinientos años sería negar la presencia del Evangelio y de Dios entre los hombres y en ese continente. Si tanto en España como en América se intenta conmemorar el descubrimiento y la colonización, sin reconocer la importancia decisiva de la Evangelización, no sólo se falsea la Historia, sino que se ofrece un producto ininteligible [35].

Pero también de la Iglesia han salido voces discordantes. Las directrices marcadas por el Concilio Vaticano II tuvieron una repercusión especial en el desarrollo de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, celebradas en Medellín (Colombia, 1968) y Puebla (México, 1979). Ambas supusieron un hito fundamental en la historia de la Iglesia latinoamericana al dar paso a

nuevos enfoques y perspectivas de la teoría y práctica del mensaje evangélico. La primera centró su reflexión sobre *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio;* la segunda, sobre *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* Una y otra valoraron positivamente la empresa misionera española, aun reconociendo sus inevitables errores. También coincidieron en señalar el papel esencial desempeñado por la evangelización en la configuración de los pueblos iberoamericanos.

En este sentido, la Conferencia de Medellín concluyó que:

> La Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad y expresa su reconocimiento a cuantos han trazado los surcos del Evangelio en nuestras tierras, aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente indígenas, del continente... Reconoce también que no siempre, a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios... Acata el juicio de la Historia sobre esas luces y sombras y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente [36].

Los documentos de Puebla son todavía más explícitos: «La evangelización está en los orígenes de este Nuevo Mundo que es América Latina». «América Latina forjó en la confluencia, a veces dolorosa, de las más diversas culturas y razas, un nuevo mestizaje de etnias y formas de existencia y pensamiento que permitió la gestación de una nueva raza». «Nuestro radical sustrato católico con sus vitales formas vigentes de religiosidad fue establecido y dinamizado por una vasta legión misionera de obispos, religiosos y laicos... Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, defendieron a los indios ante los conquistadores y encomenderos, incluso hasta la muerte». «Si es cierto que la Iglesia en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso del desfallecimiento, alianzas con poderes terrenos, incompleta visión pastoral y la fuerza destructora del pecado, también se debe reconocer que la evangelización —que constituye a América Latina en el continente de la esperanza— ha sido mucho más poderosa que las sombras que dentro del contexto histórico vivido lamentablemente le acompañan» [37].

Esta defensa de la labor misionera lleva, además, implícita la

idea de que la naturaleza del pueblo latinoameriano es incomprensible sin el sustrato cristiano que lleva dentro. Junto a estas interpretaciones, las Conferencias de Medellín y Puebla abordaron también la misión de la Iglesia actual en el continente. Una de las cuestiones más polémicas y debatidas fue la declaración de dar «opción preferencial» a los pobres en la labor evangelizadora. En Medellín se recalcó que «el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres en América Latina... ponen a la Iglesia latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y al que debe responder con diligencia y audacia». Por su parte, en Puebla se aludió a las luchas y esperanzas de los pobres y al compromiso de la Iglesia a unirse a sus reivindicaciones.

Esta discusión condujo a un análisis de las causas de la pobreza, todas ellas relacionadas con la dependencia económica, política, tecnológica y cultural. Ambas Conferencias afirmaron, asimismo, la dimensión social y política de la Fe y la necesidad de un Evangelio comprometido con la realidad socioeconómica y cultural. La Teología de la Liberación no haría sino llevar hasta sus últimas consecuencias los planteamientos ahora expuestos.

Inevitablemente, las nuevas corrientes sobre el papel que corresponde desempeñar a la Iglesia en América Latina han modificado, de paso, el sentido de la empresa misionera española en algunos aspectos y han surgido criterios diferentes para la elaboración de una nueva Historia de la Iglesia en América. Ninguno más activo en esta tarea que el argentino Enrique Dussel. Al frente de la Comisión de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) —institución científica y eclesial, nacida dentro del marco del Instituto Pastoral Latinoamericano, de la Comisión Episcopal Latinoamericana (CELAM)—, Dussel viene promoviendo sucesivas iniciativas dirigidas al estudio científico y crítico de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Su objetivo principal está orientado a la publicación en diez tomos de una *Historia General de la Iglesia en América Latina*, redactada con «sentido ecuménico y desde el lado de los oprimidos». Para ello, propone un trabajo interdisciplinar en equipo, abierto a la problemática de la teología, filosofía, sociología y las ciencias políticas y económicas.

No se trata de historiar los aspectos más externos de la Iglesia,

ni tampoco limitarse a una cronología sobre la historia del episcopado o sobre la expansión geográfica de la cristianización. En su opinión, es posible redactar esa historia desde una actitud crítica explícitamente cristiana. «Es necesario —explica— recuperar los aportes de la posición apologética o hispánica que tiene estudios notables de la época colonial, pero, y al mismo tiempo, será necesario también tener en cuenta la descripción liberal y no despreciar lo que muchos de ellos han hecho para la constitución presente de nuestras nacionalidades. Y aún deberemos recordar la posición indigenista» [38]. El planteamiento de Dussel asume los principios de la Teología de la Liberación y, por lo mismo, se le ha criticado que no aspira tanto a hacer historia propiamente dicha, cuanto a valerse de la historia para demostrar la existencia de determinados problemas obsesivos y solucionarlos en conformidad con las propias convicciones adoptadas con anterioridad.

Para Gustavo Gutiérrez, uno de los más conspicuos representantes de la Teología de la Liberación, la historia de la Iglesia no puede quedar reducida a una enumeración de obras, hospitales, personas de buena voluntad, etc. Debe ser algo diferente y tratado desde los vencidos. Debe ser la historia del «otro»: «la historia de alguien que no cuenta y no ha contado nunca», el indio. Una frase de Las Casas («Ha de saberse claramente con la fe que donde está el pobre está el mismo Jesucristo, donde está Dios está la justicia») le ha servido de guía para plantear esa otra perspectiva de la evangelización, esto es, la de algunos misioneros que, en su día, se acercaron al indígena procurando ver en él, no tanto al infiel o al pagano, sino fundamentalmente al pobre. La imagen del indio pobre y oprimido, tal como aparece en Las Casas, Guaman Poma de Ayala y otros, es en opinión de Gutiérrez, una visión más evangélica que debe ser retomada en la actualidad [39].

El estudio del pasado histórico se justificaría en tanto en cuanto es una explicación de los problemas actuales. Lo contrario sería una actitud nostálgica que no conduciría a nada. Desde este punto de vista, la posición crítica de Gustavo Gutiérrez hacia la conquista, la destrucción de pueblos y culturas parte del convencimiento de que lo sucedido entonces sigue ocurriendo todavía hoy. «Es imposible —escribe— en lo concreto de la historia separar la conducta

de quienes llegaron a este continente llamándose cristianos y quienes todavía hoy lo dicen y, al mismo tiempo, aceptan la situación inhumana y de infamia cruel y anti-evangélica en la que viven los pobres de este continente similar a la que fueron sometidas las naciones indias en el siglo XVI» [40].

Pese a este pensamiento, tampoco la Teología de la Liberación como praxis salvadora merece la aprobación de las organizaciones indias que apuestan sólo por los valores expresados por la filosofía indianista. Al respecto, repárese en la significativa posición del Consejo Indio de Sudamérica (CISA) cuando afirma: «Para los que hemos vislumbrado alguna salida en el análisis social y político, la Iglesia también nos da su respuesta: la famosa Teología de la Liberación, perverso intento de someter el análisis de las injusticias a la esperanza divina, a la expectativa de que un Dios bueno y "blanco" se compadezca de nosotros» [41].

Quienes culparon a la evangelización de buena parte de los males que ocurrieron en América durante la época española, desde posiciones antihispánicas o simplemente indigenistas, y se afanaron en desprestigiar a los misioneros, pueden contemplar hoy que sus tesis —en el fondo tan defensoras de la integración y de la conversión indígena, como las que criticaban— son igualmente rechazadas por esa nueva corriente indianista que ha revolucionado la comprensión de la problemática india.

La caída demográfica

El descenso demográfico de la población aborigen a partir de 1492 ha sido —y sigue siendo— uno de los fenómenos más difundidos por los propagadores de la leyenda negra. La espectacular caída del número de habitantes, ocurrida tras la llegada de las primeras embarcaciones españolas hasta mediados del siglo XVII, ocupa un lugar preferente dentro del cúmulo de cargos formulados contra la presencia hispana en América. En este aspecto, como en tantos otros, la influencia de Bartolomé de Las Casas demuestra una vigencia sorprendente. Las «matanzas sistemáticas» y «crueldades infinitas», cometidas por los conquistadores, que jalonan su *Brevísima*

relación dieron pie desde el mismo momento de su publicación a tesis «homicídicas» que no pierden actualidad.

Hecatombe demográfica, genocidio o etnocidio son términos empleados para definir el impacto de la conquista, tanto por investigadores como por determinados grupos sociales. Las organizaciones indígenas son las más radicales, hasta el punto de que las condenas de la invasión, el genocidio, la sojuzgación o el etnocidio son inevitables en todas las declaraciones de congresos indios de cualquier tipo. En España una publicación —el *Boletín Americanista*, de Barcelona—, bajo el epígrafe de «Muchos Mauthausen», afirmaba, entre otras cosas, que

> ... en los treinta primeros años de su presencia en las islas del Caribe y sus aledaños, los europeos organizaron una desenfrenada cacería de indígenas para utilizarlos como esclavos, a la vez que dieron repetidas muestras de un embrutecedor sadismo con los vencidos... Una de las múltiples consecuencias fue el inmenso genocidio de todo un continente, holocausto sin precedentes en la historia de la humanidad [42].

Casi en similares términos se expresa Todorov cuando escribe lo siguiente:

> Ninguna de las grandes matanzas del siglo XX puede compararse con esta hecatombe. Se entiende hasta qué punto son vanos los esfuerzos de ciertos autores para desacreditar lo que se llama leyenda negra, que establece la responsabilidad de España en este genocidio y empaña así su reputación. Lo negro está ahí, aunque no haya leyenda [43].

El problema de la demografía indígena ha sobrepasado su carácter específico de tema de investigación para adquirir una carga emocional y política cuyas consecuencias son notorias. Las más significativas son la polarización de los estudios, la «guerra de cifras» y la filiación a uno y otro bando, según convenga a la ideología adoptada. Por lo mismo, se trata de un problema, como pocos en la investigación histórica, expuesto a juicios, extrapolaciones y opiniones poco serias y a incursiones apasionadas de profanos en la materia.

El punto de partida de la discusión no es otro que determinar

el tamaño de la población americana en 1492. La ausencia de fuentes escritas para ese período dificulta notoriamente su estudio. Los historiadores han debido de recurrir a proyecciones retrospectivas a partir de fuentes más tardías con las inevitables desviaciones que ello supone. Otras disciplinas como la arqueología, la etnología e, incluso, la ecología, han prestado sus técnicas en la búsqueda de datos más precisos. Con todo, la polémica no ha remitido lo más mínimo, ni es previsible que lo haga en un futuro inmediato. No se trata sólo de acercar ideologías enfrentadas, sino también de superar las graves controversias planteadas entre los mismos investigadores acerca de la validez de los métodos empleados por cada uno o la interpretación de las fuentes.

Así las cosas, no debe extrañar que las cifras de población dadas para 1492 oscilen entre los 100-110 millones de habitantes y los 7,5 millones en toda América. Ciertamente ambos extremos tienen pocos valedores pero entre uno y otro hay un amplio margen para la discrepancia. A nadie se le escapa la importancia que tiene la adopción de cifras «bajas» o «altas» en la comprensión de la conquista y colonización españolas. Quienes ponen el acento en la aportación de la civilización española a la cultura americana tienden a infravalorar las dimensiones de la población aborigen y su declive como resultado de la presencia hispana; por contra, quienes pretenden resaltar la aportación nativa y condenar la destrucción provocada por los españoles suelen ofrecer cálculos de población muy elevados. Dicho de otro modo, los cómputos bajos tienden a minimizar el impacto del choque, mientras que los altos acentúan el comportamiento salvaje de los vencedores.

La tendencia alcista, representada por Dobyns y por la llamada escuela de Berkeley (Borah, Cook), mantiene que de los 100 millones de habitantes existentes en 1492 se pasó a 4,5 millones a mediados del siglo XVII. La tendencia bajista, encabezada por Rosenblat, sostiene que la población aborigen descendió de poco más de 12 millones a 10 durante ese mismo período de tiempo.

Los cálculos regionales ponen, asimismo, de manifiesto las discrepancias de los investigadores. La zona de México, sin duda la mejor estudiada, presentaba de acuerdo con los datos de Borah y Cook una población de 25 millones de habitantes en el momento de

Cuadro 1. *Población estimada en América en vísperas de la conquista*

	Kroeber	Rosenblat	Sapper	Dobyns
México	3.200.000	4.500.000	15.000.000	37.500.000
América Central	100.000	800.000	6.000.000	13.500.000
Caribe	200.000	300.000	4.000.000	553.750
Andes	3.000.000	4.750.000	15.000.000	37.500.000
Baja Suramérica	1.000.000	2.035.000	5.000.000	11.250.000
Total	7.500.000	12.385.000	45.000.000	100.303.750

la conquista [44]. De ellos, sólo quedaban 6 millones en 1548, 2 en 1580 y 750.000 en 1630. Según Angel Rosenblat, dicha región no pasaba de 4,5 millones de habitantes en 1492 que lentamente descienden hasta 3,5 millones en 1570 y cien mil menos a mediados del siglo XVII [45].

Cuadro 2. *Población de México central (en miles)*

Año	Indígenas	
	Borah-Cook	A. Rosenblat
1492		4.500
1519	25.300	
1523	16.800	
1548	6.300	
1568	2.600	
1570		3.500
1580	1.900	
1595	1.300	
1605	1.000	
1630	750	
1650		3.400

En Las Antillas, el caso más relevante corresponde a la isla de La Española, primer asentamiento español. Aquí las cifras oscilan

entre los ocho millones propuestos por Cook y Borah y los 100.000 habitantes ofrecidos por Rosenblat para el momento de la llegada de Cristóbal Colón. Bartolomé de Las Casas había calculado tres millones y las investigaciones recientes de Moya Pons proporcionan una cifra cercana a los 400.000 habitantes. Al margen de las discrepancias, lo realmente significativo es la intensidad del derrumbe demográfico, ya que en la segunda mitad del XVI apenas sobrevivían unos cientos de indígenas. Tal despoblación provocó, de inmediato, la necesidad de incorporar mano de obra esclava.

Las investigaciones en la zona andina revelan, al mismo tiempo, la existencia de un descenso de población aunque de perfiles menos acusados que los del ámbito mexicano. En 1530, en el momento de la llegada de Francisco Pizarro, Cook calculó una población de nueve millones de habitantes que, cuarenta años después, se habían reducido a 1.300.000 y a 600.000 en 1620 [46].

Cuadro 3. *Población del Perú, según S. F. Cook*

Año	Indígenas
1530	9.000.000
1570	1.264.530
1590	947.301
1600	833.788
1610	737.913
1620	589.033

La distribución de la población continental no era, en modo alguno, homogénea. Las mayores concentraciones coincidían con los territorios donde se desarrollaron las culturas azteca e inca, fundamentalmente, el México central y el Perú. El resto ofrecía densidades bastante más bajas. Obsérvese que la colonización española se centró en primer lugar en aquellas áreas de fuerte implantación humana y de sólidas organizaciones político-sociales. De ahí la magnitud y espectacularidad del choque en su aspecto demográfico.

Se adopten unas cifras u otras, la caída de la población indígena es irrefutable. Las denuncias de Las Casas, a pesar de sus cálculos

erróneos y de sus explicaciones parciales, acertaron en la raíz y envergadura del problema. El argumento era correcto, pero la forma no. La polémica de las cifras no debe ocultar lo esencial de la cuestión: la disminución y transformación radical del mundo indígena a partir de 1492. Este descenso demográfico no es imputable, como se ha dicho con frivolidad, a una política consciente del Estado por diezmar la población autóctona. Las causas de este hecho tan controvertido son varias y de muy distinta naturaleza.

Una de ellas, la acción violenta de los conquistadores, resulta ya un lugar común desde que Las Casas describiera en las páginas de su *Brevísima* una interminable relación de crueles comportamientos de las huestes españolas. Todavía hoy algunos siguen empeñados, con más intencionalidad que rigor, en responsabilizar a unas reducidas tropas de tamaña mortandad. Un análisis sereno convence de lo erróneo de tal interpretación. Por un lado, la fase de conquista fue relativamente breve en el tiempo en líneas generales, no más allá de 1550. Por otro lado, el tipo de armamento utilizado —picas, espadas, dagas y un reducido número de escopeteros, falconetes y lombardas— difícilmente pueden explicar esas matanzas tan enormes. La tesis homicídica del español que va matando sistemáticamente indios se cae por su propio peso. Ello no excluye, claro está, que el proceso de conquista fuera una auténtica guerra de invasión con sus atrocidades y bajas. El descenso de población que Las Casas atribuyó a la acción directa de los conquistadores obedece a causas más coherentes.

En este sentido, debe tenerse en cuenta la política de malos tratos impuesta, la exigencia desorbitada de trabajo y tributos, así como el desplazamiento masivo de comunidades de sus asentamientos tradicionales. La documentación y la literatura de la época están llenas de testimonios sobre este particular. Las duras condiciones laborales en las minas o en los obrajes hicieron de estos centros unos lugares de elevada mortandad, fielmente reflejada en memoriales, informes, cartas y otros documentos salidos de la pluma de las propias autoridades indianas.

El desmoronamiento del mundo indígena, sus creencias, sus costumbres, a la fuerza hubo de provocar una sensación de desamparo total. La disminución de la procreación, los abortos, los suicidios

no son más que dramáticas manifestaciones de la nueva situación. Las Casas lo describió de este modo:

> Por manera que no se juntaba el marido con la mujer, ni se veían en ocho ni diez meses, ni en un año; y cuando al cabo deste tiempo se venían a juntar, venían de las hambres y trabajos tan cansados y tan deshechos, tan molidos y sin fuerzas, y ellas, que no estaban acá menos, que poco cuidado había de cuidarse maridalmente; de esta manera cesó en ellos la generación. Las criaturas chiquitas perescían porque las madres con el trabajo y con el hambre, no tenían leche en las tetas... Algunas madres ahogaban de desesperadas las criaturas; otras, sintiéndose preñadas, tomaban hierbas para malparir con que las echaban muertas [47].

Para que no se nos tache de abusar de la prosa del dominico, véase el siguiente testimonio del primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, sobre el mismo asunto: «Ninguno tiene participación con su mujer, por no hacer generación que a sus ojos hagan esclavos». O este otro de fray Pedro de Córdoba, viceprovincial de la orden dominica en Santo Domingo, que escribía al monarca en estos términos:

> Las mujeres, fatigadas de los trabajos, han huido el concebir y el parir; porque siendo preñadas o paridas no tuviesen trabajo sobre trabajo; es tanto que muchas, estando preñadas, han tomado cosas para mover y han movido las criaturas, y otras después de paridos, con sus manos han muerto sus propios hijos para no poder ni dejar bajo de una tan dura servidumbre [48].

Parece obvio que la ruptura de los tradicionales sistemas socioeconómicos de las poblaciones aborígenes provocó una alteración voluntaria e involuntaria del comportamiento biológico que se tradujo en un descenso de la fecundidad y un mayor riesgo de mortalidad. La reducción del número de hijos en las familias indígenas tras la conquista pone de manifiesto este hecho que bien puede interpretarse como una reacción instintiva ante la dominación del español. Tal es así que, curiosamente, cuando las indias casaban con un blanco el número de hijos era mayor que el de las casadas con un

indio. Las mejores perspectivas para aquéllos condicionaban una mayor fertilidad, por lo que la situación social de la madre incidía directamente en su comportamiento y actitud hacia la procreación.

Con todo, la causa que mejor explicaría un descenso de población de aquella magnitud fue lo que se ha venido en llamar *agresión microbiana*. Para la investigación moderna, las epidemias que desde Europa propagaron los conquistadores y colonizadores en el Nuevo Mundo son los agentes más devastadores, los verdaderos responsables de la práctica despoblación de muchas regiones. El aislamiento en que había vivido hasta entonces la población americana impidió que ésta crease defensas inmunológicas contra enfermedades desconocidas en el continente. Aunque el contagio fue mutuo, los grandes perjudicados resultaron ser los indios, quienes vieron agravada su vulnerabilidad a los gérmenes patógenos por las duras condiciones de trabajo que soportaban y la destrucción de su universo cultural. También en este aspecto se han formulado frívolas teorías para exculpar a los conquistadores de la propagación de las enfermedades. Así, hay quien ha propuesto que fue una partida de cerdas, embarcadas en La Gomera, la causante del contagio. La tesis de implicar a estos animales en la caída demográfica del indio americano revela, por otro lado, hasta dónde se puede llegar en el intento de presentar una imagen «rosa» del papel de España en América.

La agresión microbiana fue tremenda y de efectos devastadores. Estos fueron fielmente reflejados en las crónicas de la época. La periodicidad de las epidemias a lo largo del siglo XVI supuso, en definitiva, una impresionante caída demográfica que alteró el orden social, político y económico de las tierras recién descubiertas.

La viruela fue la primera en hacer acto de presencia. En 1519 asoló la isla de La Española y terminó con la mayor parte de la población nativa. Al año siguiente llegaron a México con las tropas de Hernán Cortés causando una gran mortandad. Fray Toribio de Motolinia, uno de los doce franciscanos que llegó a esas tierras en 1523, señaló que la viruela fue la primera de las diez plagas con que Dios castigó a México:

> La cual enfermedad nunca en esta tierra se había visto y a esta razón estaba en Nueva España en extremo muy llena de gente y como las

viruelas comenzasen a pegar a los indios, fue entre ellos tan grande enfermedad y pestilencia en toda la tierra que en las más provincias murió más de la mitad de la gente y en otras poco menos; porque como los indios no sabían el remedio para las viruelas, antes, como tienen muy de costumbre, sanos y enfermos, el bañarse a menudo, y como no lo dejasen de hacer, morían como chinches a montones. Murieron también muchos de hambre, porque como todos enfermaron de golpe, no se podían curar los unos a los otros [49].

De tierras mexicanas la epidemia pasó a América Central y de aquí a los Andes. Posiblemente el inca Huayna Capac fue una de sus víctimas.

El sarampión irrumpió en el Caribe en 1529 y, más tarde, en México y Centroamérica. El *matlazahuatl*, enfermedad así llamada por los aztecas e identificada como el tifus, devastó Nueva España en 1545 y un año después causaría idénticos estragos en Nueva Granada y Perú. El cronista Cieza de León dejó constancia de sus efectos en tierras colombianas señalando que «la pestilencia y mal de oído dio de tal manera que la mayor parte de la gente de la provincia faltó, y a los españoles se les murieron sus indias de servicio, que pocas o ningunas quedaron». Por otro lado, su difusión y mortandad en Perú las describió de este modo:

> Al tiempo que el visorrey Blasco Núñez de Vela andaba envuelto en las alteraciones causadas por Gonzalo Pizarro y sus consortes, vino una general pestilencia por todo el reino del Perú, la cual comenzó de más adelante del Cuzco y cundió por toda la sierra, donde murieron gentes sin cuento. La enfermedad era que daba un dolor de la cabeza al oído izquierdo, y agravaba tanto el mal, que no duraban los enfermos sino dos o tres días [50].

Tampoco faltaron los brotes de gripe, peste bubónica, tuberculosis, malaria o fiebre amarilla con su inevitable impacto en la población india. Las epidemias se repitieron durante el siglo XVI casi con una secuencia decenal y continuaron en la centuria siguiente, aunque de forma más irregular. El P. Dávila Padilla contaba en 1625 en su *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago*

de México, de la orden de predicadores las graves consecuencias originadas por las epidemias:

> Casi siempre hay en toda la tierra enfermedades agudas que van picando y llevando gente, suelen venir algunas pestes generales que los acaban muy por juntos. El año de mil quinientos y cuarenta y cinco hubo pestilencia entre ellos y murieron ochocientas mil personas. Con ser este número tan grande, fue pequeño respecto de los que murieron el año de mil y quinientos setenta y seis, y setenta y siete, que cundió la peste por toda la tierra con tanta prisa que apenas daba lugar a los vivos para enterrar a los muertos; y vimos hacer hoyas grandes en algunos pueblos, adonde arrojaban veinte y treinta y cincuenta cuerpos porque no tenían lugar para más espacio [51].

Sólo teniendo en cuenta el poder devastador de las epidemias que asolaron el continente es posible encontrar una explicación más coherente a la catástrofe demográfica del mundo indígena. Ni la acción violenta de los conquistadores —que existió como en cualquier otra confrontación bélica—, ni los abusos de encomenderos pueden aducirse como causa directa del descenso de población que se contabiliza por millones. Tzvetan Todorov al ocuparse de este problema ha señalado que fueron tres las formas de disminución de la población y que la responsabilidad de los españoles en ellas es inversamente proporcional al número de víctimas que provoca cada una: 1) por homicidio directo, durante la guerra o fuera de ella: número relativamente bajo y responsabilidad directa; 2) como consecuencia de malos tratos: número más elevado y responsabilidad menos directa; 3) por enfermedades, debido al choque microbiano: la mayor parte de las muertes y responsabilidad difusa e indirecta [52].

Cabría preguntarse sobre la razón de que, tanto los defensores como los detractores de la leyenda negra, vengan centrando sus discusiones en torno al primer momento de las relaciones hispanoindias. No deja de ser un craso error analizar tres siglos de colonización a través de lo realizado únicamente en los primeros cincuenta años. Sería como juzgar a una persona por su infancia. Indefectiblemente el protagonista principal de la polémica es siempre el conquistador cruel de unos y heroico de otros. La obsesiva referencia a ese particular momento histórico revela todavía una incom-

prensible inercia del pasado. Sabido es que Las Casas otorgó una responsabilidad máxima a la acción militar de la conquista. Sus textos no admiten ninguna duda. De igual modo, hoy es sabido que esas obras fueron escritas con intencionalidad polémica, militante.

El papel de los españoles no se agota en la conquista. Siguieron a ella más de dos centurias en las que se produjeron relaciones de muy diversa naturaleza, con resultados asimismo desiguales. Afortunadamente, todo ello puede ser estudiado merced a la ingente documentación disponible. Como afirma Charles Gibson, el hecho de que los defensores de la leyenda negra tengan que continuar confiando en Las Casas proporciona así otra prueba, si es que otra prueba hiciera falta, de lo inadecuada que la leyenda negra es [53].

CAPITULO 3

El concepto de indio

Vaya por delante una justificación del pretencioso título de este capítulo, ya que tal conceptualización es una tarea sumamente ardua; plagada de dificultades. Los continuos debates entre los especialistas y las profundas diferencias que los separan indican la complejidad del tema y cuán lejos se está de llegar a conclusiones definitivas. El problema de la definición del indio y su cultura está aún sin resolver. Si a pesar de todo ello he decidido abordar el tema es precisamente para dejar constancia del estado de la cuestión y para que el lector disponga de un mínimo material que le permita un acercamiento general a él.

Por otro lado —para algunos quizá convenga recordarlo— el indio es el gran protagonista del V Centenario. Ya sea como víctima, ya como portador de una alta cultura, ya como integrante de la nueva Cristiandad, lo cierto es que su presencia —pasada, presente y futura— planea de forma omnipresente sobre la magna conmemoración.

Desde los inicios de la colonización hasta la década de los 70 de este siglo, sólo ha habido un modo de entender al indio. Durante estos casi quinientos años la cuestión ha sido abordada desde los presupuestos de la doctrina que tradicionalmente se conoce con el nombre de *indigenismo*. A grandes rasgos, el indigenismo ha centrado sus esfuerzos en tratar de integrar las culturas indígenas en el contexto sociocultural de Occidente. Desde aquellos primeros conquistadores y religiosos hasta los antropólogos modernos, sin olvidar a los pensadores e ideólogos de la centuria pasada, todos han propug-

nado esa política integradora. Aquel indigenismo del siglo XVI como éste del XX pretendían defender al indio de la agresión política, idiomática y cultural, probada por la presencia de otra civilización. No obstante, ello implica necesariamente la incorporación al mundo del grupo dominante. Sólo una figura —cómo no, el padre Las Casas— parece haberse distanciado de estos supuestos indigenistas al adoptar una actitud respecto de aquellos pueblos más próxima al indianismo actual.

El cambio observado en la forma de entender el concepto de indio comenzó a ser visible a partir de 1970, cuando un grupo de investigadores ligados al movimiento estudiantil del 68 lanzó duras críticas contra el indigenismo oficial. Uno de ellos, Guillermo Bonfil, abrió el fuego afirmando que la meta de ese indigenismo «consiste en lograr la desaparición del indio». Y añadió: «Se habla, es cierto, de preservar los valores indígenas... Sin embargo, cualesquiera que sean los valores a ser preservados, el indio tiene que ser "integrado", e "integración", otro término gastado por tanto manoseo, debe traducirse no como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global... sino como una asimilación total, una pérdida de su identidad étnica» [1].

Actualmente las organizaciones indias reclaman su derecho a decidir quién es y quién no es indio. Esto, que podría parecer obvio y hasta superfluo, ha provocado todo tipo de controversias legales en algunos países. En estos casos, delimitar quiénes son indios va más allá de una simple cuestión académica. La respuesta tiene que ver, entre otras cosas, con la tierra y con los recursos, aspectos sobre los que los gobiernos ejercen un fuerte control. De ahí que, con frecuencia, el concepto de indio vaya aparejado también a cuestiones políticas.

Hoy por hoy no existe unanimidad sobre la definición de indio. Añádase a ello lo habitual que es el recurso del tópico, de lo exótico o de lo anecdótico a la hora de aproximarse a estas culturas y se comprenderá que el problema tiene mayor trascendencia de la que a simple vista se le otorga. Además, por lo que se refiere al análisis de la sociedad colonial, la investigación ha puesto de manifiesto la multiplicidad de criterios que existen para conocer su composición y jerarquización y, dentro de ella, la posición del indio. El profesor

Serrera Contreras ha hecho hincapié sobre este particular al escribir que «resulta frecuente leer que la América española fue durante toda la Edad Moderna una sociedad integrada por clases sociales, razas que implicaban categoría o clase social, castas, castas y clases, régimen estamental y de castas, grupos acomodados y clases populares, españoles e indios, colonizadores y colonizados, españoles y proletariado errante, estamentos, órdenes y repúblicas, etc. Todas las aludidas definiciones son válidas en alguna medida en tanto que se aproximan al objeto estudiado. Pero no son completas» [2].

La larga historia del indigenismo, desde sus orígenes hasta el momento en que ha sido puesta en tela de juicio, presenta varias etapas, cada una de las cuales ofrece su particular visión del indio y de lo indio. No obstante, todas coinciden en el proyecto de incorporarlo a la sociedad dominante. Estas etapas vienen a coincidir, *grosso modo,* con las denominaciones de indigenismo colonial, indigenismo republicano e indigenismo moderno.

Indigenismo colonial

El indigenismo colonial tiene su mejor expresión en el libro VI de la *Recopilación de Leyes de Indias de 1680.* Básicamente consideró al indio como un «menor de edad» que necesitaba protección. De ahí el consabido carácter tutelar y paternalista que marcó las relaciones entre el español y el indio. Asimismo, fue frecuente el uso del calificativo de «miserable», entendido en su sentido antiguo de falta de capacidad y responsabilidad, y etimológico del que «inspira compasión». Las autoridades españolas definieron al indio como el descendiente de padres indios, señalado como tal en los registros parroquiales en el momento del bautismo. Pero además de esta generalidad, el indio era también una persona identificada por ciertas peculiaridades en su vestido y costumbres, que hablaba un idioma diferente, que vivía en una comunidad nativa y, sobre todo, que pagaba tributo. Se le consideraba súbdito y vasallo del rey en igualdad con otros súbditos y vasallos del Reino, pero estaba sometido a prestaciones laborales coercitivas. Fue declarado persona racional y libre, pero ciertamente una persona distinta. En suma, la actitud

tutelar del indigenismo colonial implicaba la consideración de inferioridad y una limitación de su plena capacidad. Económica y socialmente el indio ocupaba el último peldaño de la jerarquía colonial.

El concepto de indio durante este período estuvo marcado por la palpable contradicción de una copiosísima legislación que le protegía y una no menos extensa normativa que regulaba lo contrario. En otras palabras, se trataba de hacer compatible algo que difícilmente podía serlo; esto es, el respeto de la libertad del indígena, por un lado, y la consolidación de los recursos económicos de aquellas tierras, por otro.

Fue Colón el que sentó las bases de lo que podríamos llamar la escuela del «noble salvaje», que alcanzaría en el siglo XVIII y de la pluma de Rousseau su más amplia difusión. Colón llenó el diario de su primer viaje de alusiones y referencias a los gentiles, hermosos y amistosos habitantes de La Española. La práctica de las relaciones con los aborígenes no confirmó estos pronósticos tan optimistas; un buen número de colonizadores llegó a tener de ellos una opinión bastante baja y cundió el calificativo de «perros sucios» para señalarlos.

En 1500 los Reyes Católicos decretaron la libertad de los indios, pero apenas una década después estalló el conflicto cuando el dominico Antonio de Montesinos, en su célebre sermón leído en la isla de La Española, recriminó a los colonizadores su actitud hacia los indígenas y urgió la cristianización de éstos. Aquel último domingo de Adviento de 1511 Montesinos se dirigió a los españoles en estos términos: «... todos vosotros estáis en pecado mortal a causa de vuestra crueldad hacia una raza inocente. Decidme, ¿qué justicia os autoriza a mantener a los indios en una vergonzosa servidumbre? ¿Por qué razón habéis llevado una guerra tan atroz contra estas gentes que vivían pacíficamente en su país? ¿Por qué los habéis dejado en tal estado de agotamiento, ya que el excesivo trabajo que exigís de ellos los oprime?... ¿Y qué cuidado tomáis de instruirlos en nuestra religión? ¿No son hombres? ¿No tienen una razón y un alma?» [3]

El carácter revolucionario del sermón fue puesto de manifiesto por las autoridades de la colonia que expresaron sus quejas a la Orden de Predicadores. Inevitablemente las noticias llegaron hasta

la Corte que, de inmediato, salió al paso del problema con la promulgación de las Leyes de Burgos de 1512. De esta forma, el sermón de Montesinos marcó, en opinión de Hanke, el principio de la búsqueda de la justicia en la América española, además de un hito en la historia de la Cristiandad. Por su parte, las Leyes de Burgos se encaminaron a reglamentar las relaciones entre españoles e indígenas, sin ocultar notorias contradicciones que se mantendrán en las ordenanzas posteriores. Aunque dichas leyes se mostraron favorables a los intereses de los indios, reduciendo la jornada de trabajo y fijando las responsabilidades de los encomendaderes, entre otros aspectos, también es cierto que ya en su misma introducción señalan que los indios son «naturalmente inclinados a la haraganería y al vicio», «que olvidan prontamente lo que se les ha enseñado y retornan a su estado primitivo de depravación, a menos que estén constantemente supervisados». Si bien la Ley número 24 de Burgos establecía que «ninguno podrá azotar o pegar o llamar a ningún indio perro ni darle ningún otro nombre que no sea el suyo propio», el sistema de encomiendas permaneció inamovible y con él la explotación del indígena.

Durante más de cincuenta años las opiniones sobre el indio se polarizaron entre quienes lo veían como el «noble salvaje» y quienes lo consideraban como un «perro sucio». El momento culminante de esta polémica tuvo lugar en 1550-1551 cuando Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda enfrentaron sus tesis sobre la esclavitud natural y la justicia de las guerras emprendidas. Hasta ese momento muy pocos se resistieron a exponer su juicio acerca de esta cuestión, llegando hasta el Consejo de Indias las más contradictorias informaciones. El dominico Tomás Ortiz y el historiador Fernández de Oviedo se incluyen entre los que sostuvieron una visión tremendamente desfavorable del carácter aborigen.

En 1525 Ortiz dibujó una imagen desoladora del indio y, aunque parece que aludía sólo a las poblaciones caribes, algunos la interpretaron como una descripción general. Estos fueron sus términos:

> Son más dados a la modorra que cualquier otra nación. No hay justicia entre ellos... Son estúpidos y simples... Son inestables. No tienen co-

> nocimiento de lo que significa previsión. Son ingratos y cambiantes. Presumen de emborracharse con bebidas de ciertas yerbas, frutas y granos, manufacturadas por ellos... Son brutales... Son incapaces de aprender... Traidores, crueles y vengativos, nunca olvidan. Renuentísimos a la religión, haraganes, deshonestos, abyectos y viles en sus juicios... Mentirosos y cobardes como ratas... Se conducen como verdaderas bestias brutas. Y debo también afirmar que Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios, compuesta sin la menor mezcla de bondad o cultura [4].

Realmente sorprendentes las afirmaciones del dominico pero reveladoras de una corriente de opinión difundida en la época. En nuestro siglo el padre Constantino Bayle las consideró como una refutación de Las Casas [5].

No quedó a la zaga una de las figuras más influyentes de la historiografía de la conquista, Gonzalo Fernández de Oviedo, quien aplicó al indio los más desdeñosos calificativos. Su *Historia General y Natural de las Indias*, escrita por orden del rey, aparece salpicada de alusiones a los aborígenes como haraganes, viciosos, cobardes, idólatras, libidinosos, sodomitas y otras del mismo sentido. Sirva de breve referencia su disquisición sobre las cabezas indígenas: «... ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan rescios e tan gruesos cascos, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, por que se rompen las espadas. Y así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado» [6].

Cabría oponer a estos juicios que niegan la capacidad indígena los del mismo Hernán Cortes quien, sorprendentemente, tratándose de un conquistador, no tuvo inconveniente en informar al rey que aquellos pueblos «en su servicio y trato de la gente de ella hay la manera casi de vivir que en España, y con tanto concierto y orden como allá, y que considerando esta gente ser bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón, es cosa admirable ver la que tienen en todas las cosas» [7].

La corriente del «noble salvaje» fue retomada en 1535 por Vasco de Quiroga, autor de una inestimable *Información en derecho*. El que

fuera primer obispo de Michoacán plasmó una visión idílica del indio ensalzando la dulzura de su carácter. «Yo creo cierto —afirma— que aquesta gente de toda esta tierra y Nuevo Mundo que cuasi es de una calidad muy mansa y humilde, tímida y obediente» [8]. Su meta fue intentar realizar la utopía de la que habló Tomás Moro en su obra. Para ello organizó dos aldeas siguiendo las descripciones de Moro que ilustran bien sobre su espíritu filantrópico y la convicción de que el indígena todavía se encontraba en una Edad de Oro. Se opuso radicalmente a que fuera sometido a esclavitud y defendió su cristianización por medio de la persuasión y nunca a través de la fuerza o el miedo.

En pleno debate, Paulo III promulgó la bula *Sublimis Deus* que vino a sancionar solemnemente la naturaleza humana y racional del indio, con lo que venía a sumarse a la larga discusión sobre la capacidad de los pueblos americanos. En ese importante documento el papado concluye que los indios «no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades... y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos y todo cuanto se hiciere en contrario, será nulo y de ningún efecto» [9].

Pese a su contundencia, la bula no zanjó las discusiones. Al contrario, éstas arreciaron en torno a 1542 cuando fueron promulgadas las Leyes Nuevas. Era un nuevo intento de proteger al indio de quienes aún lo seguían considerando como un ser inferior. Las mismas contradicciones ya reseñadas más arriba hicieron que, poco después de su promulgación, el monarca hubiera de retroceder en beneficio de los colonizadores. La supresión de las encomiendas allí contenida era un cambio demasiado drástico que fue rechazado en Indias con violentas protestas.

Por fin, en 1550, dada la diversidad de opiniones acerca de la verdadera naturaleza del indio, la Corona convocó en Valladolid una comisión de teólogos y juristas para que dilucidaran dicha cuestión y establecieran el método justo de llevar a cabo las conquistas. Mientras tanto, éstas quedaron suspendidas a expensas del dictamen de aquéllos. Allí Sepúlveda y Las Casas ofrecieron dos conceptos totalmente distintos del indio. Sus argumentaciones quedaron recogidas en dos obras singulares: *Demócrates alter o de las justas causas*

de la guerra contra los indios, de Sepúlveda y *Apologética Historia Sumaria*, de Las Casas [10].

El concepto de indio en Sepúlveda se aproxima al de un esclavo natural que nunca puede ser igual a otros hombres. Se trata de «pueblos bárbaros e inhumanos apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud». Sus escasas aptitudes le llevaron a la afirmación de que «en prudencia, ingenio y virtud son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentes y templados y estoy por decir que de monos a hombres» [11].

La base principal de sus argumentaciones no era otra que la doctrina de Aristóteles. A Ginés de Sepúlveda le cupo el valor de exponer abiertamente la tesis aristotélica de la esclavitud natural y de ella extrajo, además, la necesidad de la guerra como un medio justo para la incorporación del indígena a la civilización occidental. Para el jurista cordobés no había igualdad, sino jerarquía y ésta obedecía a un principio único: «El imperio y dominio de la perfección sobre la imperfección, de la fortaleza sobre la debilidad, de la virtud excelsa sobre el vicio». La consecuencia era evidente, la expansión española en América y el sometimiento de sus pobladores era conforme al Derecho Natural y por ello pudo afirmar sin rubor: «¿Cómo hemos de dudar pues que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas por tan piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes? Frente a esas virtudes, los indios no son más que hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad» [12].

Sepúlveda permaneció firme en la creencia de la inferioridad y rudeza naturales del indio y en su corolario, es decir, la obligación de aquél de servir a sus superiores, a los españoles. En última instancia, el mejor régimen de vida para ellos era el de un imperio justo y clemente aunque sin los mismos derechos que los españoles. «Nada hay —escribe— más contrario a la justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales y a los que son superiores

en dignidad y virtud igualarlos con los inferiores en ventajas personales, en honor o en comunidad de derecho» [13].

No deja de ser curioso que Sepúlveda desarrollara esta imagen tan negativa del indígena sin haber visitado nunca América, hecho que no pasó desapercibido a Las Casas que lo utilizó para reforzar su defensa.

Bartolomé de Las Casas rebatió la visión de Sepúlveda con el principio de la igualdad de todos los hombres. Como para el primer Colón, como para Vasco de Quiroga, también para Las Casas el indio fue la imagen del «buen salvaje». El siguiente texto, sacado de la *Brevísima relación,* es muy elocuente:

> Estas universas e infinitas gentes, a *toto genero,* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimos, y fidelísimos a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficos e quietos, sin rencillas, ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo... Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complición e que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad... Son eso mismo de limpios e desocupados, e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptísimos para recibir nuestra Santa Fe Católica, e ser dotados de virtuosas costumbres, e menos impedimento tienen para esto que cuantos Dios crió en el mundo [14].

Frente al concepto de inferioridad acuñado por Sepúlveda, el dominico sostuvo que ninguna de las costumbres o de las prácticas indígenas probaba que fuesen peores. Partía del convencimiento de que antes del desembarco europeo vivían en una ilimitada libertad natural, en una armoniosa relación con su entorno. Además, se esforzó en definir con precisión el contenido cultural del indio ya que, como hombre, era un ente histórico que podía ser comparado con otros grupos humanos, con otros pueblos. De esta forma, puede afirmarse que Las Casas se adentra en la historia comparada y se aproxima bastante a los planteamientos de los evolucionistas clásicos. El indio, como todo hombre, estaba sujeto a la ley del desarrollo cultural. Sólo desde esta perspectiva son comprensibles las distinciones que hizo del término «bárbaro» aplicado al indio y la

caracterización de los distintos niveles de desarrollo existentes en el continente.

Por un lado, el sentido que dio a la palabra bárbaro alude a extranjero, primitivo o extraño a una determinada civilización. Por otro lado, su experiencia etnológica le llevó a establecer tres clases de bárbaros. «La primera —escribe— es, tomando el vocablo largamente, por cualquiera gente que tiene alguna extrañeza en sus opiniones o costumbres pero no les falta policía ni prudencia para regirse. La segunda especie es porque no tienen las lenguas aptas para que se puedan explicar por caracteres y letras... La tercera especie de bárbaros son los que por sus perversas costumbres, rudeza de ingenio y brutal inclinación son como fieras silvestres que viven por los campos sin ciudades ni casas, sin policía ni leyes, ni ritos ni tratos» [15]. De acuerdo con este análisis, Las Casas describe con acierto la diversidad cultural americana. Parece claro que identifica a la civilización azteca con la primera clase; a los pueblos de la costa de Paria y las Antillas con la segunda y, finalmente, a los agresivos caribes con la tercera. En cualquier caso, el concepto global que mantuvo acerca de los indios es que eran seres humanos iguales a los españoles, salvo en las creencias, rechazando así categóricamente cualquier tesis sobre su inferioridad.

Del mismo modo, marcó sus diferencias respecto de otros tratadistas cuanto intentó justificar los sacrificios humanos, un tema realmente escabroso y complejo de abordar y sobre el que Sepúlveda fundamentó algunas de las razones para hacer la guerra. Guiado de su profundo respeto hacia los sentimientos religiosos indígenas, Las Casas consideró los sacrificios humanos como un acto natural argumentando que se trataba de ofrecer a los dioses, que creían verdaderos, el bien más valioso: la vida. En actitud que bien pudo considerarse herética en la época, mantuvo que las creencias, ritos y costumbres de los indios eran apropiadas y convincentes para ellos. Es más, llegó incluso a definir al indígena como poseedor de un sentimiento religioso mucho más real que el de los españoles que intentaban imponer su mundo por el «fuego y la espada».

El concepto de indio en Bartolomé de Las Casas queda reflejado magistralmente en este silogismo: el indio es hombre; el hombre es libre; luego, el indio es libre y portador de todos los derechos indi-

viduales y sociales del hombre libre. Tal fue el credo por el que luchó toda su vida: la libertad como valor supremo y el respeto de la conciencia individual. De esta forma, como se dijo, pudo distanciarse de los planteamientos clásicos indigenistas y aculturizadores para, por el contrario, alinearse con las actuales posturas indianistas.

Para el profesor Alcina Franch «La idea fundamental de Las Casas en relación con el problema de las culturas indígenas era la de conservarlas en estado de preservación y aislamiento respecto de la española, de manera que estando incluidas en el organismo político que era el Imperio y siendo sus habitantes indios, súbditos del emperador, se desenvolvieran como entidades políticas independientes, con sus órganos de gobierno según la tradición indígena» [16]. El reconocimiento de la necesaria autonomía política y cultural a las comunidades indias frente a la nueva civilización situaría al dominico sevillano en una actitud más avanzada que la del clásico indigenismo de nuestros días. Su única concesión al planteamiento de la cultura conquistadora fue la relativa a la necesaria evangelización de aquellas gentes, y ello entendido, no como un proceso de dominación, sino como un medio de liberación. Ciertamente estas ideas no aparecen perfiladas con claridad en sus escritos y, a veces, chocan con la práctica llevada a cabo. Sin embargo, constituyen un claro precedente de las recientes tendencias en el campo de la antropología.

Los debates de Valladolid no pusieron fin a las discusiones sobre la naturaleza del indio. Sirvieron, eso sí, para modificar algunos términos y aliviar la intensidad del conflicto. Curiosamente, cada uno de los litigantes, dado el rigor y claridad de sus argumentos, creyó haber resultado ganador. Sin embargo, ninguno obtuvo un reconocimiento público de sus tesis. Con posterioridad a la querella de Valladolid ambos prosiguieron su actividad en defensa de sus respectivas interpretaciones. La práctica parece dar la razón a los argumentos de Las Casas. Baste señalar que mientras las obras de éste —incluida la *Brevísima relación*— obtuvieron licencia para ser publicadas, Sepúlveda no gozó de ese privilegio. Finalmente las Ordenanzas del Bosque de Segovia de 1573 establecieron que, de acuerdo con la línea lascasista, la palabra «conquista» no debería seguir empleándose y que en adelante se usara el término «pacificación».

Además fue desautorizada toda forma de esclavitud entre los prisioneros.

La impresionante obra de Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, supuso un acercamiento sin precedentes a las culturas aborígenes, concretamente a la azteca, y el inicio de lo que en el siglo XIX se llamaría etnografía. Sahagún elogió la capacidad del indio para aprender la ciencia y la tecnología de la nueva sociedad y, al mismo tiempo, denunció la desintegración cultural que padecía. En más de un pasaje llegó a afirmar que la civilización azteca era más funcional y estaba mejor preparada para afrontar la vida que la impuesta por los españoles [17].

Otro franciscano, Gerónimo de Mendieta, contempló al indio a través de la imagen idílica del «buen salvaje». «Son de tal sencillez y pureza que no saben cómo pecar... Están bien versados en la ley de Dios, contestan bien a todas las preguntas, aun las de doble intención... No saben cómo sentir envidia, decir algo poco amable a otras personas» [18]. Tales son algunas de sus opiniones.

Igualmente decisivas para una cabal comprensión del indígena y su mundo fueron las obras de los jesuitas José de Acosta y Bernabé Cobo: *Historia natural y moral de las Indias* e *Historia del Nuevo Mundo*, respectivamente [19]. El primero se propuso «deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos (indios) como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan cortos que apenas merecen ese nombre». El segundo, con sus grandes dotes de observación, realizó una inestimable aportación sobre la tipología de las «sociedades bárbaras» en el sentido que ensayara Las Casas.

Las opiniones sobre el concepto de indio no quedaron, sin embargo, circunscritas al ámbito religioso; tampoco faltaron quienes siguieron viéndole como un «perro sucio». El cronista y biógrafo de Hernán Cortés, Francisco López de Gómara, pasa por ser uno de los continuadores de las tesis de Sepúlveda, a quien admira. Su *Historia General de las Indias* es, al mismo tiempo, un alegato a favor de los conquistadores y un desprecio hacia los indios a los que atribuyó toda clase de vicios y defectos para concluir que no merecían libertad y que, en consecuencia, debían ser esclavizados [20].

Algunos jueces de audiencias también formularon sus propios puntos de vista sobre el indio que tienen interés por venir de unos

funcionarios tan singulares de la administración española. Uno de ellos, Tomás López, que trabajó en América central, coincidió con Las Casas en considerar la humanidad como una sola. Otro, Alonso de Zurita, con una gran experiencia al frente de varias audiencias americanas, defendió el carácter moral e intelectual de la población aborigen y lo equiparó al de otras naciones. Todos poseían una cultura perfectamente respetable. Por su parte, Juan de Matienzo, conocedor de la situación peruana, defendió tesis más próximas a Sepúlveda. En su opinión, la naturaleza de los indios estaba hecha para obedecer y para servir, no para gobernarse ni para gobernar a otros. Todavía, a principios del siglo XVII, el gobernador Vargas Machuca ridiculizaba la positiva imagen de Las Casas sobre los indios y pensaba que el demonio había privado a éstos de razón y los había convertido en «brutos animales».

Sería interminable la relación de autores que escribieron sobre la aptitud y concepto del indio. Los resultados de tanta polémica tuvieron su fiel reflejo en una ingente obra legislativa, cuyo grado de cumplimiento y eficacia constituye, de por sí, otra polémica que enfrenta a los historiadores y que escapa al contenido del presente capítulo.

El siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, formuló nuevos interrogantes sobre la naturaleza del indígena. Las viejas querellas continuaron, aunque ahora se creyó que el mejor modo de defenderlo contra la imputación de barbarie era definirlo bajo el remozado calificativo de «noble salvaje». Sin embargo, como afirma Bitterli, la discusión acerca de si los habitantes de Ultramar habían de ser considerados como bárbaros o como nobles salvajes tomó un rumbo preponderantemente teórico y no llegó a tener decisiva influencia en la configuración de las relaciones coloniales [21].

Desde la perspectiva del buen salvaje, el indio fue definido con los rasgos de primitivismo, inocencia, bienestar, armonía natural y alegría de vivir. Curiosamente todos estos atributos proceden de las notas esenciales que en épocas anteriores habían caracterizado su estado de barbarie: simplicidad, sencillez, irracionalidad pueril, ausencia de ley, etc. Rousseau fue quien dio nuevos bríos a esta interpretación, tras publicar en 1754 su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Sabido es que el modelo de buen salvaje,

propuesto por este escritor, alude directamente al indio americano. Por otro lado, la novelesca obra de Marmontel sobre los incas es un ejemplo de concepción del indio que entremezcla el ideal de tolerancia, la reivindicación de lo primitivo, el gusto por lo exótico y la exaltación de los vencidos [22].

Contra los apologistas del buen salvaje se alzó el abate De Paw con sus tesis de la inferioridad del hombre americano. Su visión del indígena es terriblemente peyorativa, así como su mundo, al que considera «degenerado y corrompido» [23]. En España pueden servir de ejemplo las opiniones de dos figuras señeras de la época, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, que parecen retomar la polémica Sepúlveda-Las Casas. En su *Relación del viaje a la América Meridional* sostenían:

> No es tarea fácil delinear un cuadro real de las costumbres e inclinaciones de los indios ni definir con precisión su genio y real modo de pensar, ya que si se les considera como parte de la especie humana, los estrechos límites de su entendimiento parecen entrar en conflicto con la dignidad del alma, y es tal su tontería que en determinadas ocasiones resulta muy difícil para uno dejar de pensar que son realmente bestias y hasta carentes de ese instinto natural que se observa en los animales. Esta disparidad puede llegar a despistar a la persona más inteligente, pues de juzgarse con base a sus primeros actos, se llegaría forzosamente a la conclusión de que son gente de una mayor penetración y vivacidad. Pero cuando se vuelven los ojos a su falta de tacto, lo absurdo de sus opiniones y su bestial manera de vivir, tales ideas serían totalmente diferentes, y más bien habrían de clasificarse en un grado apenas por encima de los brutos [24].

Como puede observarse, esta visión es bien distinta de la del noble salvaje, como lo fue, asimismo, la de otros viajeros como Frèzier, La Condamine, etc.

En América, a partir de mediados del siglo XVIII, cobró fuerza un denominado «indigenismo ilustrado» que centró su atención en el pasado prehispánico. Estos indigenistas aceptaron el concepto colonial del indio, en consonancia con el grupo que lo promovió: los criollos, los descendientes de los colonizadores nacidos en el Nuevo Mundo. Uno de sus mejores representantes, el jesuita Fran-

cisco Javier Clavijero, realizó una exaltación del indio y de su cultura y atribuyó a la conquista su situación lamentable. Por lo demás, concluyó que el alma de los mexicanos en nada era inferior a la de los europeos. De esta forma, apoyándose en el indio, Clavijero desarrolla un incipiente sentimiento nacional que explica en gran medida el éxito de su obra en el Nuevo Mundo.

Otro criollo, fray Servando Teresa de Mier, no sólo contribuyó a la independencia mexicana participando activamente en la política, sino que también centró su interés en rehabilitar el pasado histórico del indígena y trató de separar dos conceptos, hasta entonces indisolubles: evangelización y conquista. En Mier, como en Clavijero, es notorio su afán de hacer una defensa del indio frente al mundo europeo. Tal actitud no es extraña si se tiene en cuenta la rivalidad entre españoles y criollos (americanos) que caracterizó la época en la que escribieron. Para marcar las diferencias, el criollismo adoptó el pasado indígena como propio. De ahí, la identificación de lo indígena con lo nacional hecha por los descendientes de los colonizadores españoles.

Indigenismo republicano

Las guerras de independencia del siglo XIX marcaron el inicio de una nueva consideración del indio. Esta fue desarrollada por el llamado «indigenismo republicano». El liberalismo y el principio de la igualdad de todos ante la ley transformaron el tradicional concepto de indio de tal forma que legislativamente el término dejó de existir. En su lugar apareció el de mexicano, peruano, boliviano, etc. Es decir, el concepto de indio dio paso, al menos en la ley, al de ciudadano. Los teóricos del liberalismo y del positivismo consideraron que lo indígena no tenía lugar en las nuevas nacionalidades que se estaban construyendo. Su cultura representaba un obstáculo para la integración nacional. En consecuencia, los gobiernos republicanos desmontaron el sistema colonial (la denominación de indio, el tributo, el servicio personal, la propiedad comunal, etc.) con el fin de que la proclamada libertad e igualdad de todos fuera una realidad. Durante los años que antecedieron a la independencia es

posible rastrear ya esta corriente, propugnando la igualdad jurídica de indígenas y españoles, el cese del tutelaje, la desaparición de los privilegios fiscales, el acceso a la propiedad individual de la tierra y, en suma, el reconocimiento de los plenos derechos de ciudadanía del indio.

No sólo el viajero y científico alemán Alejandro Humboldt defendió tales propuestas, sino que también algunos destacados funcionarios de la administración indiana las hicieron suyas. Las Cortes de Cádiz avivaron el tema y las nuevas nacionalidades se encargaron de llevarlo a la práctica. En 1824, Simón Bolívar asestó los primeros golpes al sistema comunitario decretando la propiedad individual de la tierra y permitiendo el reparto de los bienes comunales entre sus miembros. Al año siguiente declaró, asimismo, extinguidos los títulos y autoridad de los caciques por no estar reconocida por la Constitución la desigualdad entre los ciudadanos. El desmantelamiento del mundo indígena fue constante a lo largo del siglo XIX. En este nuevo proyecto el indio no cuenta; sólo su pasado mitificado como fundamento del nacionalismo que cada país busca para afirmar su identidad.

Frente al proyecto indigenista de la colonia que quería conservar a la población india, como tal, en un régimen de libertad protegida y de control político y económico, el indigenismo republicano pretendía asimilarlo y convertirlo en un ciudadano más. La cuestión indígena fue abordada en el contexto de las libertades democráticas e igualdad ante la ley. El indigenismo liberal propugnó, de hecho, la asimilación étnica y cultural de las masas indígenas a la sociedad y cultura nacionales. La consideración del indio desde esta perspectiva representó un duro ataque a su identidad y formas de vida. En nombre del liberalismo y del progreso fue privado de sus tierras y violentadas sus costumbres. La expansión de la agricultura comercial, unida al desarrollo de las relaciones capitalistas durante la segunda mitad del siglo XIX, supuso para él un indudable deterioro de sus condiciones de vida, plasmado en despojos masivos y en un recrudecimiento de la explotación de la mano de obra por parte de latifundistas y hacendados. Este proyecto atentó contra el indio, no sólo en los países de fuerte implantación indígena, sino también en los que su presencia era menos acentuada, como Argentina.

Allí, bajo la idea de «civilizar es poblar», se emprendieron sistemáticas campañas contra los aborígenes para desplazarlos de sus tierras y dar acogida a una numerosísima inmigración europea. El más genuino representante de este pensamiento fue Domingo F. Sarmiento, presidente argentino entre 1868 y 1874. Crítico acerbo de la herencia cultural dejada por los conquistadores en América y adulador de la civilización anglosajona, tuvo un concepto del indio muy pobre. Sus ideas al respecto quedaron plasmadas en su clásica obra *Facundo, civilización y barbarie*. En ella el indio fue presentado como la naturaleza hostil que impedía todo avance hacia el progreso y, en consecuencia, era necesaria su eliminación.

> Nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes, o conservarlas tan debilitadas que dejen de ser un peligro social [25].

La tesis que sostenía el exterminio de los nativos estaba basada en la idea de la inferioridad de la raza, aceptada por filósofos y ensayistas de la época. Se trataba de un mal necesario, una condición del progreso universal, «una amputación que duele pero que cura la gangrena y salva de la muerte». Así lo explica en su obra:

> Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacionales, conquistar pueblos que están en posesión de terreno privilegiado, pero gracias a esta injusticia, la América en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra... Las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantan la posesión de la tierra a los salvajes [26].

Para Sarmiento el indio llevaba un signo congénito de maldad y de degeneración y, dada su alta posición como educador, estadista y pensador, su ideología tuvo trascendencia, no sólo en Argentina, sino también en otras partes de Iberoamérica.

Más tarde, otro argentino, Carlos Octavio Bunge, retomó el discurso de Sarmiento en su obra *Nuestra América* (1903). Bunge define el concepto de indio siempre bajo rasgos negativos: fatalismo, de-

generación, rebeldía, etc. Aunque es cierto que lo exime de toda culpa, ya que atribuye las causas de esa situación a la civilización occidental, para este autor el indio no tiene ningún lugar en las sociedades modernas americanas [27].

En el extremo opuesto, el cubano José Martí abrazó la causa indígena. Impresionado por las ruinas aztecas y mayas, no tardó en identificar su pensamiento con las luchas y grandezas de los pueblos aborígenes. Así nació su elegía a una raza vencida. Por otro lado, la realidad socioeconómica que éstos padecían le impulsó a adoptar una posición comprometida, inspiradora de muchas de sus mejores páginas literarias. El indigenismo de Martí respira aires de reivindicación, reclama justicia y protesta contra «la ceguera de los españoles, contra su ambición que sacrificó toda una raza en beneficio de intereses mezquinos». Pero también denuncia el trato abusivo que posteriormente recibe del criollo que se ha adueñado del poder tras la independencia. Su concepto de indio es elevado y profundo hasta el extremo de querer ver en él el porvenir de América. «Hasta que no se haga andar al indio —escribe— no andará América.» Frente a los que, como Sarmiento, proponían la solución del exterminio, Martí defendió su salvación, procurando «despertar su sensibilidad, hacer que piense como hombre en lugar de sentir como bestia el infortunio; que levante de una vez por todas la frente como antaño, cuando era libre, enteramente dueño de su libertad y de estas ubérrimas y pródigas tierras de América» [28].

En Perú también se alzaron voces contra el proyecto indigenista de la república, que humillaba al indio. «Si no existen corregimientos ni encomiendas —escribe González de Prada en su ensayo *Nuestros indios*— quedan los trabajos forzosos y el reclutamiento. Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles...» [29]. Así se expresaba este autor a finales de la centuria en una heroica defensa del indio que le granjeó la enemistad de los sectores dirigentes, denunciados como los principales opresores del indígena o como simples demagogos. Su actitud indigenista, en la línea de Martí, fue reivindicatoria, impulsada por la realidad que conoció. Rechazó la idea de razas inferiores y situó el problema del indio en el marco de las relaciones sociales y econó-

micas del país. Su propuesta final es reveladora y podría ser asumida en nuestros días por las mismas organizaciones indias: «Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía, que él se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores» [30].

Indigenismo moderno

La crisis de la ideología liberal trajo consigo la modificación de los proyectos indigenistas y, con ella, la elaboración de un nuevo concepto de indio. Surge así el indigenismo moderno. Las novedades fueron más profundas en México, merced al impacto de la Revolución de 1910, donde, a partir de la década de los 40, surgió un movimiento indigenista que alcanzaría dimensiones continentales.

El nuevo proyecto se centró en superar la desigualdad creada por los gobiernos liberales anteriores. Era, en suma, el reconocimiento de que, a pesar de tanta igualdad legal, el indio seguía siendo algo diferente. Ahora no se pretendía asimilarlo, sino integrarlo dentro de la sociedad nacional. El matiz era importante. Lo que se asimila se hace semejante al todo; lo que se integra se hace parte del todo, pero conserva la propia identidad. El indio, prácticamente olvidado en los textos constitucionales del siglo XIX, comenzó a aparecer en los del XX.

En Perú, la constitución de 1920 rompía ese silencio con un artículo donde se decía: «El Estado protegerá a la raza indígena y dictará leyes especiales para su desarrollo y cultura en armonía con sus necesidades. La nación reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y la ley declara los derechos que le corresponden». De esta forma, el indio dejaba de ser un ciudadano más, a cambio de tener un estatuto legal peculiar y convertirse en un sujeto de leyes especiales. Pero además, la constitución volvía a sancionar la propiedad comunal, como una garantía para la conservación de las tierras indígenas. Los mismos principios quedarían recogidos en el nuevo texto de 1933. A nadie se le escapa el hecho de que estas constituciones reproducían el mismo espíritu tutelar y proteccionista de las Leyes de Indias.

En México, el renacimiento indígena coincidió con la creación en 1942 del Instituto Indigenista Interamericano y la labor desplegada por su primer director, Manuel Gamio, continuada por Alfonso Caso y Aguirre Beltrán, entre otros. Su filosofía indigenista posee una clara orientación en favor del indio y considera la integración como el mejor medio para resolver su problema. Alfonso Caso la definió como una actitud y una política y la traducción de ambas en acciones concretas. «Como actitud —decía— el indigenismo consiste en sostener, desde el punto de vista de la justicia y de la convivencia del país, la necesidad de la protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad, con relación a otras comunidades mestizas que forman la masa de la población de la república». «Como política —añadía— el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, expresada por medio de convenciones internacionales, de actos legislativos y administrativos, que tienen por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación» [31].

De hecho, todavía hoy el indigenismo es concebido como una estrategia desarrollada por los Estados para organizar las relaciones con los pueblos indios en las sociedades pluriétnicas o multinacionales. Esa estrategia se centra en aspectos como la educación, la lengua, la cultura, el progreso de la comunidad, la tecnología, etc. En palabras de uno de sus mentores, el antropólogo mexicano Juan Comas, se trata de una posición que «intenta mejorar la situación material y espiritual en que se encuentran más de treinta millones [hoy serían cuarenta] de indios, cuyo problema socioeconómico, cultural y político es distinto del que confronta la masa de población no india de las naciones americanas y, por tanto, no puede resolverse con la simple aplicación de las leyes generales del país de residencia» [32].

Como se ha dicho, esta defensa y protección del indio no oculta su propósito de incorporarlo a la cultura nacional, reproduciendo así los viejos esquemas integracionistas de la colonia. Tampoco difieren demasiado los criterios sobre los que se lleva a cabo dicha integración: progreso, modernidad, avance histórico, bienestar, etc. Este planteamiento, por tanto, implica el punto de vista de la cultura dominante que se arroga el derecho de actuar sobre la indígena

para mejorar su situación. La cuestión sería definir qué es «lo mejor» y quién se encarga de interpretarlo.

A pesar de sus limitaciones, el indigenismo mexicano presenta aspectos positivos en la realización de proyectos que favorecieron y mejoraron el estado de las poblaciones indias, siempre sin perder de vista que tales programas enfocaron la cuestión indígena desde la perspectiva de los sectores progresistas no-indígenas de la sociedad dominante. En este sentido, Alfonso Caso realizó una intensa actividad a través de programas concretos de antropología aplicada en diferentes regiones de México, apoyados por el gobierno. Otro tanto ha hecho Aguirre Beltrán, inspirado también en la teoría del cambio cultural. Dos de sus obras (*El proceso de aculturación*, 1957 y *Regiones del Refugio*, 1967) recogen sus ideas al respecto. Asimismo ha perfilado un nuevo concepto de integración, como respuesta a los ataques que recibe el indigenismo oficial, que de ningún modo significan el abandono de sus presupuestos básicos.

Otro aspecto positivo es el haber logrado que amplias capas de población, especialmente la india, tomen conciencia de su verdadera situación. Este fenómeno ha servido para que las nuevas generaciones asuman, como lo han hecho, posiciones bastante más críticas.

El indigenismo peruano, del mismo modo que el mexicano, es el resultado de la evolución socio-política del país y de la acción de personajes vivamente preocupados por el tema. La década 1920-1930 es considerada como una de las más decisivas del indigenismo, con figuras tan cualificadas como José Carlos Mariátegui o Luis E. Valcárcel. Para Mariátegui la cuestión indígena guarda una estrecha vinculación con la sociedad y economía de la época y, sobre todo, con el régimen de propiedad de la tierra. Por ello, cualquier intento de solución que no atendiera este hecho dejaría sin resolver el problema de fondo. Sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* condensan lo mejor de su indigenismo. El espíritu de denuncia y la crítica a los gobiernos republicanos, ya iniciada por González Prada, recobran nuevos bríos. «El problema agrario —señala— se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada por el régimen demoburgués, formalmente establecido por la revolución de la Independencia... La antigua clase feudal, camuflada o disfrazada

de burguesía republicana, ha conservado sus posiciones... Las expresiones de feudalidad sobrevivientes son dos: latifundio y servidumbre...» [33]. Sin embargo, Mariátegui, más atento a la teoría marxista que al funcionamiento de la sociedad andina, consideró al indio como un siervo inmerso en estructuras injustas y no como poseedor de una cultura diferente.

Por su parte, Luis E. Valcárcel llevó el indigenismo a planteamientos radicales con su tesis de las dos nacionalidades: la autóctona y la europea. Esta dualidad la atribuyó a la conquista y fue mantenida a lo largo de la etapa independiente. De acuerdo con su argumentación, Cuzco representaba la cultura madre, la heredera de los incas; Lima, por su parte, la adaptación a la cultura europea. La primera identificaba a los vencidos; la segunda, a los vencedores. En efecto, la dualidad étnica es un conflicto no resuelto y en palabras del propio Valcárcel constituye «el más grave problema de la vida política y social» [34]. Desde su enfoque, el mestizaje es una solución ineficaz a la que se opone rotundamente. El concepto de indio en Valcárcel se presenta idealizado, próximo al buen salvaje. En sus obras aparece un indio justo, valiente, trabajador, artista, capaz de despertar amor. Tal concepción le llevaría a la formulación de un resurgimiento de la «raza andina» y a la construcción de su nacionalidad en torno a Cuzco. En la década de los 40, coincidiendo con su estancia en Lima, moderó considerablemente esta postura. En adelante, defendió la necesidad de incorporar al indio a la cultura nacional con el apoyo de la antropología científica y del Estado. Así, abandonaba su actitud utópica y se incorporaba a las directrices de los indigenistas mexicanos. La fundación, en 1947, del Instituto Indigenista Peruano marcó el inicio de una estrecha colaboración con México.

Similares ideas de integración a la cultura nacional defendieron Raúl Haya de la Torre y José M.ª Arguedas. Su indigenismo consistía en la incorporación del indio a la vida del país, en la promulgación de leyes en pro de la conservación y modernización de la comunidad, en el fomento de su arte y de la educación en su propio idioma [35]. Debe concluirse que el indigenismo peruano estuvo en su praxis muy alejado del mexicano, más atento a la discusión teórica que a la realización de una política indígena eficaz.

El indianismo

De la misma forma que el concepto de indio acuñado por la colonia fue negado por el proyecto republicano, y éste, a su vez, por el integracionismo de los años 50, en la actualidad se abre paso el «indianismo» como corriente crítica a esta última. Se trata de una alternativa al indigenismo «colonialista y aculturizador». La indianidad comenzó a esbozarse con la publicación del libro *De eso que llaman antropología mexicana* (México, 1970) en el que Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco y otros, lanzaron severos ataques al indigenismo oficial. Más tarde tomó cuerpo en la primera reunión de Barbados (1971), cuya declaración final habla ya del autogobierno y defensa de los indios por parte de las mismas poblaciones indígenas. «La liberación —se dice— de las poblaciones aborígenes debe ser realizada por ellas mismas, o no es liberación». Al tratar del papel del Estado quedan, asimismo, planteadas con claridad las metas del nuevo proyecto. Al Estado corresponde «garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas, viviendo según sus costumbres y desarrollando su propia cultura por el hecho de constituir entidades étnicas específicas». También debe «garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio, registrándolas debidamente y en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa» [36].

Seis años después, una nueva reunión en Barbados (Barbados II, 1977) puso de manifiesto el camino avanzado en esta línea. En esta ocasión, la declaración final va dirigida a «los hermanos indios» e insiste en las estrategias y en los instrumentos necesarios para realizarlas, en la necesidad de una ideología clara y en la propia cultura como elemento aglutinador. En un análisis de la situación contemporánea, afirma que los indios están dominados física y culturalmente:

> La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales,

el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se nos han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar unos contra otros... La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio, porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro. La dominación no es solamente local o nacional, sino también internacional por las grandes empresas transnacionales... La dominación cultural puede considerarse realizada, cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto de desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo del atraso que debe superarse... La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones. La dominación cultural se realiza por medio de la política indigenista..., el sistema educativo formal... y los medios masivos de comunicación [37].

Pero el indigenismo integracionista no sólo ha sido cuestionado por los antropólogos, sino también por los indios mismos. Durante las dos últimas décadas se ha producido una creciente y vertiginosa multiplicación de organizaciones, federaciones, movimientos y agrupaciones etnopolíticas que intentan disputar un espacio político en el marco de los estados nacionales. Lo novedoso es la aparición de líderes indígenas que representan directamente a sus comunidades y el rechazo de que individuos provenientes de otras culturas sigan considerándose representantes de los intereses indígenas. Asistimos a un momento en el que cualquier proyecto dirigido al indio está condenado al fracaso si no tiene en cuenta las razones propias del indígena. Este rechazo se extiende tanto a la derecha política que «es opresora del indio», como a la izquierda, que «divide a nuestros pueblos en clases sociales antagónicas». Una y otra son «criaturas de la misma casta dominante que odia al indio».

En 1971 fue fundado en Colombia el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Decisiva fue la creación en 1975 en Canadá del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI), una organización que representa a las nacionalidades que «desde 1492 cargan hasta hoy con la ignominia de ser pueblos socialmentes discrimina-

dos, racialmente segregados, psicológicamente acomplejados, económicamente explotados, culturalmente alienados y políticamente oprimidos por causa de las castas europeizadas, llamadas sociedades nacionales». En 1977, el I Congreso Internacional Indígena de América Central, reunido en Panamá, adoptó, como medida más importante, la creación del Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central (CORPI). En 1978, por primera vez en la historia de Bolivia, dos organizaciones autóctonas —el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK) y el Movimiento Indio Tupac Katari (MITK)— participaron en las elecciones presidenciales. En 1980, el I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, reunido en Ollantaytambo (Perú), creó el Consejo Indio de Sudamérica (CISA). En 1987 se constituyó en Panamá el Parlamento Indígena Latinoamericano con la misión de coordinar los esfuerzos tendentes a la consecución de avances en el campo formal de la legislación.

Entre las causas que explican este fenómeno pueden señalarse las siguientes: el reconocimiento por el propio gobierno de la nación de un pluralismo étnico, aunque no esté contemplado en los textos constitucionales; la incapacidad de la sociedad de incorporar a los indígenas que lo deseen a través de la educación y de la emigración; la coyuntura internacional, favorable al fomento de tales movimientos y, finalmente, la necesidad de espacios propios reclamados por los grupos étnicos.

La indianidad no considera al individuo en el centro de su análisis, como lo hace el liberalismo, ni tampoco a la clase social, como el marxismo, sino a la comunidad. La comunidad es, por tanto, el fundamento de los pueblos autóctonos y la base de proyectos futuros. Desde el punto de vista político, busca la autodeterminación y la creación de una sociedad sin clases, colectivista y comunitaria, lo mismo que su economía. Es obvio, a la luz de cuanto se ha expuesto, que estamos ante un concepto de indio elaborado por y para la comunidad india, diferente en todos sus extremos a cuantos han sido tratados aquí.

Su oposición a la civilización occidental, la negación de Occidente, constituye uno de sus pilares básicos. Occidente representa al invasor colonialista e imperialista. La vieja idea de que sólo exis-

tía la civilización occidental queda contrarrestada por la propia civilización india, que sobrevive a pesar de cinco siglos de dominación. La naturaleza india es común a toda América. Todos los pueblos participan de ella, aunque exista diversidad de culturas y de lenguas. El panindianismo es la afirmación de la unidad indígena que, según se sostiene, el colonizador intentó romper como estrategia de dominación.

El indianismo pretende recuperar la historia auténticamente india, no la escrita y divulgada por Occidente, considerada como falsa. El conocimiento de la historia propia es vital para la movilización política india, ya que le permite descubrirse a sí misma y orientar su futuro. Además, supone una revalorización de las culturas aborígenes, no sólo las del pasado, sino también las actuales. Unas y otras no pueden ser interpretadas conforme a la escala de valores occidental, individualista y urbana. El indianismo, por el contrario, defiende la vida de comunidad, la solidaridad, el respeto, la honradez y el amor. Del mismo modo, difiere en su interpretación de las relaciones con la Naturaleza. Mientras el proyecto occidental la considera un enemigo a vencer, y que va destruyendo poco a poco, el indio busca un ajuste armónico con ella [38].

En suma, la indianidad, como filosofía verdaderamente india, es una dura crítica de la dominación colonialista, capitalista e imperialista. Reclama, asimismo, la igualdad de derechos frente al Estado para acabar con la permanente discriminación que sufre la población. En efecto, la lucha por los derechos de los pueblos indígenas, iniciada en el siglo XVI durante la conquista, goza en nuestros días de un considerable auge. Hoy, como entonces, se trata de una cuestión del Derecho Internacional. Así, en los tres últimos años, una subcomisión de la ONU ha establecido un grupo de trabajo sobre las poblaciones indias; la OIT ha revisado su Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales, dado su carácter paternalista y asimilacionista; la misma ONU y la Comisión Independiente sobre Asuntos Humanitarios Internacionales han publicado sendos informes sobre la discriminación de los indios; la Comisión Interamericana de Derechos Humanos se ha interesado por la violación de los derechos humanos en varios países latinoamericanos.

El derecho a la libre determinación es el más problemático por cuanto lleva implícita la idea de una fragmentación territorial que el Estado-nación difícilmente está dispuesto a aceptar. Es un hecho probado que los diferentes gobiernos se muestran muy reticentes, cuando no contrarios, a consentir las demandas de autogestión planteadas por las organizaciones indígenas. En este sentido, también la ONU mantiene una postura restrictiva, ya que sólo reconoce el derecho a la libre determinación a los pueblos bajo ocupación colonial, negándolo a las minorías étnicas existentes en el interior de los estados nacionales. Así pues, por lo que respecta a la defensa de los derechos indígenas hay planteado un doble reto: la lucha por la efectividad de los derechos universales reconocidos a todo ser humano y la definición y garantía de los específicos derechos étnicos colectivos [39].

Todas estas posturas fueron ampliamente expuestas y desarrolladas en el I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica, celebrado en Ollantaytambo, Cuzco, entre el 27 de febrero y el 3 de marzo de 1980. Organizado por el Movimiento Indio Peruano, concentró a representantes de 300 grupos indígenas del continente, ensayando así la primera tentativa de organización transnacional de las organizaciones indias. Sus conclusiones revelan con toda nitidez cuál es en el momento actual el concepto de indio y el modo de superar los planteamientos tradicionales:

> Nos llamamos indios —se definen a sí mismos en una de las conclusiones— porque con este nombre nos han sojuzgado por cinco siglos y con este nombre hemos de liberarnos. Ser indio es nuestro orgullo y el Indianismo es nuestra bandera de lucha y una consigna de liberación continental. Los pueblos indios somos descendientes de los primeros pobladores de este continente; tenemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y el universo y, como herederos de una cultura milenaria, al cabo de cinco siglos de separación, estamos nuevamente unidos para propiciar nuestra liberación del sistema colonialista occidental [40].

En otra de sus conclusiones rechazan el indigenismo oficial porque «corresponde a la ideología dominante, que sólo levanta la bandera del indio con fines de lucrar fama y dinero en su nombre y

servir a los intereses de los opresores». Finalmente, tras oponerse a la civilización occidental, resuelve «proclamar ante el mundo que ha llegado el tiempo de recuperar totalmente nuestros territorios; de reinstaurar en ellos nuestros Consejos y Gobiernos indios; de revitalizar el Ayllu, el calpulli y otras formas de organización indias, porque ha llegado la hora de los pueblos indios y es el fin de Occidente».

En España, el indigenismo moderno data de los años 50 y se desarrolló en torno al Seminario Español de Estudios Indigenistas, fundado y dirigido durante más de tres décadas por Manuel Ballesteros Gaibrois. Su posición coincidía con la del Instituto Indigenista Interamericano, con un matiz reivindicativo en la línea lascasiana. Recientemente, se ha alineado con los planteamientos críticos de las reuniones de Barbados, tal como lo deja ver la llamada Declaración Indigenista de Sevilla (1987) que puso fin al I Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas, celebrado en el Instituto Bartolomé de Las Casas de Sevilla.

Cabe preguntarse ahora sobre la viabilidad del proyecto indianista y sus dificultades. Por un lado, a pesar de su indudable contribución, no debe sobrevalorarse la capacidad de acción de las diferentes organizaciones indias para desarrollarlo, ni tampoco mitificar su papel. Las pretensiones continentales de crear un movimiento panindio, aunque son esperanzadoras, en la realidad demuestran ser muy modestas y, para algunos, una verdadera utopía. La cristalización de ese espíritu panindianista no va acompañada de la necesaria organización política, hoy por hoy inexistente. La heterogeneidad de las organizaciones indias dificulta seriamente dicho proceso.

Por otro lado, muchos estados nacionales son reacios a aceptar el indianismo y, en ocasiones, ejercen acciones represivas contra él. Incluso los sectores que demandan profundos cambios sociales y políticos —tal puede ser el caso de las izquierdas nacionales— no han comprendido bien las luchas y reivindicaciones étnicas. El camino hacia los estados pluriétnicos no ha hecho más que empezar. Se trata de una empresa plagada de dificultades y, quizá, violenta por la oposición de los grupos hegemónicos. De cualquier modo, el indio está decidido a recuperar su identidad y a asumir la gestión

de su propio futuro. El V Centenario está brindando la mejor plataforma que podría encontrar para la difusión de sus reivindicaciones. Ahora bien, quedarse sólo en la crítica y rechazo de la colonización española no sería más que una reiteración manida de hechos que ya la investigación histórica ha situado en su justo lugar. Como postura testimonial, es válida la repulsa indígena de la conmemoración. Sin embargo, la consecución de los objetivos del indianismo precisa de otros frentes y de otras estrategias.

CAPITULO 4

Descubrimiento, encuentro, invasión... de América

Descubrimiento, encubrimiento, encuentro, choque, invención, tropezón, invasión... he aquí un ramillete de términos que en los últimos tiempos pugnan en el intento de etiquetar lo ocurrido en 1492. La proximidad del V Centenario no ha hecho más que avivar semejante polémica terminológica. De entrada cabría preguntarse sobre el sentido mismo de la polémica y qué se pretende con la discusión.

Lo que en un principio fue un debate académico sobre la competencia o no de la palabra descubrimiento ha derivado hacia una confrontación en la que tienen voz propia, junto a historiadores y antropólogos, organizaciones indigenistas, partidos políticos y escritores de las más variadas procedencias. No se trata de un simple juego semántico. En el fondo subyacen pasiones y posiciones ideológicas que con frecuencia parecen remitir el problema a las viejas formulaciones de la leyenda negra. El reto planteado es la definición del significado histórico de la célebre fecha de 1492.

La iniciativa española para conmemorar el V Centenario adquirió rango oficial en el Real Decreto 735/1981, de 10 de abril, por el que se constituyó una «Comisión Nacional para la celebración del V Centenario del Descubrimiento». El citado decreto señala que el descubrimiento de América por obra de España fue un acontecimiento trascendental en la historia del mundo y que su importancia exigía «celebrar con brillantez y solemnidad tan señalada efemérides». Asimismo hace un llamamiento a todos los países americanos para que participen en la conmemoración junto a España.

Esta iniciativa fue recibida de forma desigual, tanto en nuestro país como en el resto de las naciones. Las discrepancias hacían referencia al fondo y a la forma. La reunión de Comisiones Nacionales que tuvo lugar en Santo Domingo en 1984 desarrolló un amplio debate sobre este particular y modificó algunos de los planteamientos iniciales de la convocatoria. A dicha reunión acudieron los países que ya por entonces habían creado sus respectivas Comisiones Nacionales del V Centenario: Argentina, Islas Bahamas, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, España, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela.

Desde el primer momento se perfiló una actitud crítica hacia el concepto de descubrimiento, encabezada por el representante mexicano Miguel León-Portilla, destacado historiador y padre de la llamada «visión de los vencidos». En su intervención propuso que se adoptara el título *encuentro de dos mundos* por ajustarse mejor a la realidad de lo sucedido. En defensa de su tesis expresó que «es muy importante que no definamos nuestro ser a la conveniencia de otros, tal como ha sucedido hasta ahora» y continuó diciendo:

> En 1492 se inició un encuentro que habría de revolucionar para bien o para mal al orbe entero, lo mismo al llamado Nuevo Mundo que al definido como Viejo. Ello es más adecuado a la realidad que la noción del «descubrimiento de América»... Son de suficiente importancia las altas culturas americanas nahuatl, maya, quiché e incaica y sería grotesco soslayarlas. Por otro lado, insistir en el concepto de una América descubierta implica recaer en el viejo vicio de proyectar la historia desde un punto de vista europeo —o más bien europeocentrista— lo cual, si bien estuvo en boga y a la mayoría gustó durante los festejos del cuarto centenario, no corresponde ya a las generales expectativas que se tienen del Quinto [1].

El representante español, Luis Yáñez, replicó que el concepto de descubrimiento estaba sancionado por la Historia y sería difícil reemplazarlo. Sin embargo, no veía inconveniente en aceptar la propuesta mexicana, solidarizándose con la expresada por Belisario Betancourt sobre que ambos términos —descubrimiento y encuentro— pudieran emplearse en pie de igualdad. De esta forma, la *Declaración*

final de la reunión aprobó por unanimidad este nuevo concepto. Luego, por acuerdo presidencial de 29 de abril de 1985, fue adoptado oficialmente por México. Más tarde lo adoptarían la Organización de Estados Americanos, varios países latinoamericanos y la Junta de Extremadura, en España.

Por su parte, el concepto de descubrimiento ha sufrido un progresivo descrédito, más aún cuando la Asamblea General de la ONU acordó el 23 de septiembre de 1986 rechazar el punto 44 de la agenda sobre la «celebración del V Centenario del Descubrimiento de América», precisamente por sus reminiscencias colonialistas. En su contra se ha esgrimido también que América no pudo ser descubierta por España ya que los indios, sus pobladores, la habían descubierto con anterioridad.

Pese a estas observaciones y al éxito de la fórmula de León-Portilla, el término sigue manteniendo su vigencia. Para quienes lo consideran válido el descubrimiento supone, además de encuentro, descripción, transmisión y trascendencia. Por ello los vikingos, se dice, no descubrieron América, porque no se apercibieron de que habían navegado hacia tierras distintas, ni comunicaron nada, ni por consiguiente, la concepción geográfica de ese momento sufrió modificaciones. «Desde el punto de vista de los hechos —escribe Morales Padrón— hubo descubrimiento y no encuentro». Es decir, fue un movimiento que nace en el europeo y que le lleva a esa otra realidad. Y no fue sólo un descubrimiento de América para los europeos, sino que el hecho colombino trajo también el descubrimiento de América para los mismos americanos. En su opinión, la sustitución de esta palabra por la de encuentro carece de justificación y es un puro eufemismo. La idea que subyace en el concepto de encuentro, como se ha dicho, es bidireccional, lo que implica también un movimiento del mundo americano hacia el europeo. Ello no parece acomodarse del todo a la realidad histórica [2].

El término descubrimiento ha sido igualmente adoptado por los responsables de la Expo-92. Estos, después de reconocer que dicho vocablo suscita críticas entre algunos sectores intelectuales y políticos y de que su interpretación afecta al sentido del viaje histórico de 1492 y a la posterior acción española en América, sostienen que:

El término descubrimiento —propio de la época en que se produce desde Europa el hallazgo de tierras antes no conocidas por los habitantes de este continente— tiene, en efecto, un sentido unilateral, eurocentrista, que atribuye un protagonismo activo a los descubridores y parece relegar a un papel pasivo a los moradores de las tierras descubiertas. Hoy es clara y explícita la consciencia de que aquellas tierras existían y que en ellas se asentaban pueblos, culturas y civilizaciones con su propia entidad histórica, que nadie puede discutir y de las que se dejará debida constancia en Expo-92 [3].

Y luego añaden: «No parece, sin embargo, que la solución esté simplemente en la sustitución del vocablo descubrimiento por otras expresiones como la de encuentro de dos mundos o encuentro de culturas, ya que todo descubrimiento supone un encuentro».

Las proposiciones de León-Portilla pretenden superar el eurocentrismo y tomar en consideración al «otro», al hombre indígena, en un plano de igualdad. Esta es su reflexión:

Hoy, a casi cinco siglos de distancia, cuando los hombres de maíz, indígenas de América, contemplan fundidas su sangre y su cultura con las de los hombres de barro venidos de más allá de las aguas inmensas, atendiendo a los antiguos testimonios nativos acerca del encuentro y también a las realidades del mundo nuestro contemporáneo, nos percataremos de que no es posible seguir mirando los hechos desde una sola perspectiva. En el largo proceso histórico, sucesión de aconteceres y génesis de ideas, ha llegado el momento de abrir el enfoque para abarcar por igual a unos y otros de los protagonistas con sus respectivos puntos de vista sobre el encuentro original, sus consecuencias y las posibilidades que abre en el presente [4].

Las críticas a esta formulación, sin embargo, no han tardado en aparecer. El primero en reaccionar fue Edmundo O'Gorman, distinguida personalidad mexicana, quien apostilló con la frase «ni descubrimiento, ni encuentro». Autor de dos ensayos sobre esta materia —*La idea del descubrimiento de América* y *La invención de América*—, consideró la tesis del encuentro de dos mundos como una «falacia histórica» y reprochó a León-Portilla el haber incurrido en una «obra maestra de anfibología»: el sacrificar «la verdad histórica en el altar

de la conveniencia política» y el propugnar que, en lugar de oponerse a la celebración de la efemérides, se pretenda conmemorarla «con el subterfugio de buscarle al suceso otra fama, es decir, un sentido distinto» [5].

Con una argumentación densa en precisiones históricas y filosóficas, O'Gorman sostiene que «jamás hubo descubrimiento de América». Lo que sí hubo fue un largo proceso de experimentación, de viajes y exploraciones que acabaron demostrando que no era Asia y por ello se le dotó de un nuevo *ser*. Así nació América como cuarta parte del mundo. En su opinión debe hablarse de *invención* de América ya que ésta es el resultado de un largo proceso de ideación, y cita a Heidegger: «lo que se idea es lo que se inventa y lo que se inventa ingresa en el sistema de ideas de una época y de una cultura». La tesis de O'Gorman no concluye nada, salvo su tenaz oposición a la propuesta de León-Portilla. Eso sí, se suma con forzada ironía al caos terminológico de la conmemoración. Su particular visión de la efemérides queda reflejada en el siguiente párrafo:

> Festéjense, pues, los aniversarios de la creencia de Colón en haber alcanzado regiones asiáticas, el día 12 de octubre de 1492, ya como el *descubrimiento de América,* ya como *encuentro de dos mundos,* ya como *día de la raza,* ya, en fin, como resulte de la consecuencia de aquella persuasión de Colón que se tenga a bien elegir para conmemorar la efemérides. Pero ante el caos de tanta posible diversidad sería aconsejable que, así como en las iglesias cristianas sin especificar denominación, se venera al mismo Dios con distintos rostros, se unan fraternalmente todas las naciones interesadas y que cada una queme incienso en el altar de su devoción pero quien tenga respeto al fuego de la verdad histórica sabrá que se festeja gato por liebre [6].

Por otro lado, la proposición de León-Portilla despierta serias reservas desde la observación de que hubo un encuentro desequilibrado, en desigualdad de condiciones. La idea de movimiento mutuo, bidireccional, tampoco responde a la realidad. Enrique Dussel, crítico también de León-Portilla, se expresa de este modo elocuente:

> ¿Encuentro de dos mundos? Un encuentro es exactamente el cara-a-cara de dos personas, como realización de un movimiento de ir el uno

> hacia el otro en la libertad, el afecto y esto mutuamente. Cada uno va hacia el otro sabiendo que el otro viene hacia uno, en el reconocimiento del otro como otro y en respeto de su dignidad. Pero si el encuentro es desigual, en el sentido de que uno va hacia el otro con la intención de constituirlo en ente explotable no puede haber entonces encuentro y habrá que encontrar para tal acontecimiento la palabra apropiada... Ese cara-a-cara entre el agresivo conquistador y la pobreza radical del desposeído ¿puede llamarse encuentro? ¿no debería más bien denominarse «enfrentamiento» de dos mundos? [7]

Otras críticas señalan que la idea del encuentro de dos mundos incurre en una sinécdoque geográfica que toma la parte por el todo, es decir, el encuentro de España con el mundo azteca por el contacto europeo con el continente. El concepto defendido por León-Portilla de convergencia de dos mundos, de enriquecimiento recíproco, sólo tendría validez aplicado a las grandes culturas aborígenes del valle de México y del altiplano peruano. El resto del continente correspondía a culturas cuyo mundo difícilmente podía encontrarse con el europeo, al menos en los términos antes señalados.

Apurando la argumentación de León-Portilla y aceptando el encuentro del mundo hispano con el mundo azteca, el doctor Silvio Zavala ha tomado parte en la polémica y con cierta sorna ha señalado que habría que esperar hasta el año 2021 para conmemorar el V Centenario del encuentro. Para este historiador la sustitución del término V Centenario del Descubrimiento de América por el de encuentro de dos mundos «no es apta ni convincente». La empresa de Colón que no fue la primera ni la última de los grandes descubrimientos tuvo una significación especial que merece ser recordada con primacía. En definitiva, para Zavala 1492 debe ser evocado como el año del descubrimiento que abrió una nueva fase de la historia universal y en la que hubo múltiples hallazgos, encuentros e intercambios de los que emerge el mundo actual [8].

Como parece que la intelectualidad mexicana es la más interesada en dar nombre a lo ocurrido con la llegada de Colón a América, otro insigne pensador, Leopoldo Zea, ha ofrecido asimismo su particular vocablo: *Encubrimiento.* El encubrimiento que hizo Europa, España, sobre lo que encontró en las nuevas tierras, el proceso

por el que fueron ocultadas sus principales manifestaciones. Esta postura encierra una valoración negativa del papel de España, que impuso su visión cristiana y su concepción del mundo encubriendo los valores indígenas [9].

El también mexicano Antonio Gómez Robledo, sorprendido de tanta querella nominalista, ha abierto un nuevo frente de debate que a algunos les puede resultar hiriente. Un descubrimiento seguido de un encuentro resume su posición frente al problema. Pero va más allá. Su valoración del mundo occidental, la defensa de un pueblo mestizo y la crítica a quienes pretenden refugiarse en un pasado idílico roto en 1492 representan aspectos que, planteados en México, no dejan de sorprender. Sin embargo, así es, lo que pone de manifiesto la diversidad de opiniones en torno al V Centenario. Sus palabras son directas e incisivas a la hora de exponer su tesis:

> Si rechazamos el término descubrimiento es porque no queremos aceptar que fuimos incardinados a una cultura incomparablemente superior a la nuestra y en civilización también, en la cual hay parámetros técnicos respectivamente comparables y de fácil identificación, como para permitir establecer un criterio seguro de superioridad o inferioridad. Desde esta perspectiva, parece obvio que la civilización del Anáhuac, para no ir más lejos, era notoriamente inferior a la civilización europea, y no por ninguna inferioridad racial, ya que el indio y el mestizo y el mulato han demostrado ser tan capaces como el criollo o el europeo, sino simplemente en razón de los elementos que están en la subestructura de una civilización superior, comenzando por Grecia... ¿Cómo iba a ser posible emular aquellas civilizaciones con *tamemes* y *guajolotes*? * [10]

Para Gómez Robledo la incorporación del indígena a la civilización occidental fue positiva y supuso, en última instancia, su humanización. Rechaza con rotundidad las corrientes de pensamiento

---

* Los *tamemes* eran indios que transportaban sobre sus espaldas las mercancías, ya que no existían animales de carga. La introducción de la ganadería por los españoles supuso un cambio trascendental que liberó al indio de esta servidumbre. Los *guajolotes* eran una especie de aves, únicos animales domesticados en el área mexicana.

que siguen añorando el universo azteca y arremete contra sus portavoces. He aquí su interrogante y su respuesta:

> ¿Y qué sería de nosotros, podemos preguntar aún, si hubiéramos podido seguir campeando al sol, sin el encubrimiento o remplazamiento de la cultura occidental? Pues que seríamos hoy lo que era entonces la gran mayoría; *macehuales* * puros, con la sola excepción de la nobleza muy restringida de México, Iztapalapa, Texcoco, Chalco y Tlacopan... La mayor infelicidad hubiera sido la de no haber podido jamás asomarnos siquiera al maravilloso mundo cultural que se configura, digamos, de Parménides a Sartre. Y cuando este mundo se repudia no puedo dejar de pensar que en esta respulsa interviene el resentimiento, según lo entendemos a partir de Nietzsche: «el sentimiento de odio impotente contra lo que no hemos podido alcanzar» [11].

Atrevida, sin duda, la vía abierta por Gómez Robledo y oportuna la alusión al resentimiento que anida en algunos sectores. En cualquier caso, ahonda en un campo poco transitado. ¿Podría ser éste el origen del drama mexicano, del obsesivo intento de resucitar el panteón azteca?

La polémica ha cobrado nuevas dimensiones ante la proximidad del V Centenario. Las voces que abogan por el pasado indígena están teniendo una resonancia especial y se multiplican al tiempo que se radicalizan. No sólo en México, sino también en Perú, Ecuador, Bolivia e, incluso España, ha tomado cuerpo una corriente indigenista que ya deja oír sus tesis en los foros nacionales e internacionales. Es obvio que su punto de vista difiere totalmente del de Gómez Robledo y del de aquellos otros que se expresan en el mismo sentido.

La restauración de las dinastías truncadas por la conquista, junto a una crítica despiadada contra el proceso colonizador español son los pilares básicos de su programa. Para estas organizaciones la fecha de 1492 no puede camuflarse bajo palabras como descubri-

---

* En la estratificación social del México antiguo los *macehuales* eran plebeyos o gente común. Estaban bajo el gobierno de los nobles y se ocupaban de la producción de bienes materiales, sobre todo en el cultivo. Se les requería la prestación de tributos y servicios.

miento, encuentro, invención, etc. El vocablo que ahora se propone es el de *invasión.* Merece la pena extendernos en su significado y en las bases ideológicas que lo sustentan. Ninguno de los conceptos hasta ahora señalados parece tener en cuenta como éste la posición india. Sin embargo, no sólo las organizaciones indígenas lo enarbolan como bandera de sus postulados. El concepto invasión ha sido acuñado también en reuniones científicas de diversa naturaleza. Así, el documento final del II Encuentro de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), celebrado en México en octubre de 1984, contenía expresiones del tenor siguiente: «No hubo descubrimiento, sino invasión de América»; 1492 significó «el comienzo de una invasión, una opresión, una dominación» [12].

El antropólogo y sociólogo Rodolfo Stavenhagen lo ha resumido en estos términos: «Para los pueblos indios de América, el "descubrimiento" de unos o el "encuentro" de otros ha sido sencillamente una invasión cuyos efectos aún no terminan y que instauró para ellos un largo y oscuro período de opresión y explotación del cual todavía no están liberados» [13].

En este contexto lo más interesante es el hecho de que el indígena, el gran protagonista, no se olvide, sobre el que gira el debate, ha tomado voz propia y se expresa a través de sus líderes y organizaciones. Ha dejado de ser el sujeto pasivo de la controversia para adoptar una posición inequívocamente activa y combativa. Tal comportamiento resulta novedoso y llama la atención el avance que este colectivo ha experimentado en la toma de conciencia de su situación. Desde su punto de vista el concepto invasión refleja de forma adecuada el sentido de 1492. Invasión que lleva implícita, a su vez, las nociones de saqueo, esclavitud y muerte, en definitiva, la destrucción material y espiritual de aquellas culturas.

A estas alturas de la exposición el lector habrá reconocido la diversidad de opiniones vertidas sobre el significado de los hechos ocurridos tras el primer viaje colombino. Desde quienes siguen firmes en mantener la vieja idea de descubrimiento hasta los que proclaman a los cuatro vientos las tropelías de una invasión destructiva, sin olvidar a los que con mayor o menor artificio o humor estampan su encuentro, encontronazo, tropezón, invención, encubri-

miento... La guerra de nombres no ha terminado. Asombra comprobar cómo el hecho desencadenado por Colón hace cinco siglos puede dar origen a tanta discusión semántica, todo lo contrario de lo sucedido en el IV Centenario.

Ahora el Medio Milenio está brindando la oportunidad a cada tendencia de exponer su propia visión de los hechos. La de los vencedores viene de antiguo; la de los vencidos exhibe aún su impronta de juventud. El desarrollo de los acontecimientos no permite abrigar demasiadas esperanzas sobre la posibilidad de un acercamiento entre ambas. Todo lo contrario, 1492 ha reavivado el fuego de la discordia, ha dado nuevos bríos —que no argumentos— a la leyenda negra y, en fin, lo que podría haber sido una espectacular confluencia y hermanamiento en torno a una fecha simbólica, lleva camino de convertirse en otra lucha, en otro enfrentamiento.

¿Para qué sirve etiquetar el año de 1492? Posiblemente para unos sea una necesidad vital; para otros quizá no constituya más que un simple entretenimiento mental. Todos sabemos que la captación del fenómeno es diferente según el punto de vista del observador. Sin embargo, lo realmente importante es el fenómeno en sí y no cómo se le denomine. Un fenómeno, en suma, que alteró profundamente la realidad americana y europea. Ninguno pudo ya ser igual a partir de 1492. El venezolano Arturo Uslar Pietri ha sabido reflejarlo en prosa certera.

> Fundamentalmente se produjo un desplazamiento, transformación y mutua influencia de culturas distintas en un nuevo medio geográfico, que provocó, desde el primer momento, cambios profundos en los tres principales actores culturales y la formación de una nueva situación humana en la que cada uno de los actores comenzó a ser distinto de lo que era antes del comienzo del proceso.

Y continúa resaltando la originalidad del nuevo proceso:

> Comenzaron a ser otra cosa distinta, con otra situación humana y social, con otra circunstancia histórica, dentro de un continuo estado de cambio, reajuste y adaptación... Ese vasto proceso de mestizaje cultural inició la formación de un nuevo tiempo y un nuevo espacio históricos que han sido lo que, con mucho sentido, se llamó desde el

primer momento: el Nuevo Mundo. Con toda verdad podemos decir que lo que comenzó en 1492 fue la creación del Nuevo Mundo, un complejo proceso de creación que sigue abierto y fecundo y que hace la dignidad de todos los que en cinco siglos han participado en él cualquiera que fuera su condición anterior [14].

Ocurre que tanta fraseología y pasión está dificultando un acercamiento sereno y riguroso al tema debatido. Nada ayuda la evocación de trasnochados imperialismos; tampoco el recuerdo nostálgico de una antigüedad aborigen. La revitalización de la leyenda negra no hace sino abrir las heridas que a duras penas cicatrizaban. Existe un denodado interés en mantener discordias viejas, rutinas, fobias y prejuicios. A no dudarlo vivimos una batalla de mitos. El mito de Quetzalcóatl, de Cuauhtémoc, del Inca. El mito de los Cortés y de los Pizarro. ¿Se pondrán alguna vez de acuerdo? ¿Será posible desterrar la simplificación y el maniqueísmo? ¿Hasta cuándo el error de idealizar las culturas precolombinas, el error de idealizar la conquista?

Toda la ingente literatura aparecida al hilo del V Centenario despierta intereses variopintos y espolea los sentimientos de tal forma que es difícil permanecer indiferente. Numerosas instituciones locales, regionales y nacionales, tanto públicas como privadas, se afanan en buscar el protagonismo del 92. Para ello se empeñan en un sinfín de actividades, muchas de las cuales poco o nada tienen que ver con el tema en cuestión. La historia de América y, especialmente la que concierne a 1492, a fuerza de su aprovechamiento indiscriminado ha sido denigrada y convertida en un simple pretexto. Añádase a ello el carácter estatal que impregna el V Centenario y que se presenta con inequívocos ribetes de «misión de Estado» o «tarea de interés nacional». No es menor la aureola de oficialidad que rodea a las Comisiones Nacionales creadas en España y en los países iberoamericanos para la conmemoración. Integradas, en su mayoría, por personalidades de la vida política, vienen realizando sus actividades más como un asunto diplomático en el marco de las relaciones exteriores.

Ya se ha visto la respuesta plural que ha merecido el concepto de descubrimiento originariamente formulado en la propuesta espa-

ñola para la conmemoración del V Centenario. Directamente relacionado con ello es preciso analizar también la reacción provocada ante el hecho mismo de la conmemoración. De entrada puede afirmarse que todas las partes implicadas se han movilizado. La toma de posiciones se ha perfilado de acuerdo con principios ideológicos y en función del sentido que se quiera dar a la presencia española en el Nuevo Mundo desde los albores del Renacimiento. Sin duda alguna asistimos, como se ha dicho, a un fenómeno que invariablemente reproduce los clásicos planteamientos de una leyenda negra y una leyenda rosa. No obstante, existe un factor de capital importancia que no había sido tenido en cuenta en épocas anteriores. Me refiero al protagonismo indígena, a la voz de esos más de 40 millones de indios repartidos de forma desigual por todo el continente. En los últimos tiempos se han multiplicado los congresos indios. Ya no sorprende la presencia de líderes indígenas junto a sociólogos y antropólogos en las reuniones que tratan de su problemática. Sus tesis son defendidas con ardor militante y tienen una gran resonancia. Su presencia en el debate del V Centenario, en franca pugna con los postulados del resto de los sectores, resulta enriquecedora y casi siempre molesta e incómoda.

Esta pluralidad de criterios, reflejada ya en la jerga de nombres propuestos, presenta, por tanto, un nuevo frente para la disputa académica y política. La cuestión de fondo es ahora dilucidar el sentido que debe darse al V Centenario y qué hacer con él: celebrarlo, conmemorarlo, ignorarlo. Obviamente las respuestas dadas guardan una estricta correspondencia con las actitudes antes indicadas. Así, se pasa de una efemérides contemplada desde el punto de vista de un descubrimiento a otra sentida como una invasión. No faltan, sin embargo, quienes adoptan posiciones conciliadoras interesándose por una visión del proceso histórico con sus luces y sus sombras.

Innumerables páginas se han escrito para escudriñar el último significado de palabras como celebración o conmemoración y lo ajustado de su empleo. La Real Academia de la Lengua define la palabra celebración como la acción de celebrar, alabar, aplaudir. Su matiz laudatorio y apologético ha propiciado que su uso haya quedado recluido en los sectores más conservadores. En cambio, la

palabra conmemoración, definida como memoria o recuerdo de algo, despierta menos susceptibilidades. Las desavenencias aparecen, no obstante, a la hora de establecer qué es lo que se evoca o recuerda. Por fin, quienes consideran ambas palabras como sinónimos de actos festivos plantean la necesidad de una reflexión histórica sobre la situación actual del indio y los mecanismos necesarios para que éste alcance su verdadera liberación.

El V Centenario ha puesto de manifiesto que hispanistas e indianistas se enfrentan a problemas de fondo con ópticas muy distintas. Una de ellas es la que asume la Real Academia de la Historia que ha convocado un congreso bajo la rúbrica general *Descubrimiento 92.* Su organización pretende neutralizar las voces discrepantes y hostiles a la colonización española con el rigor histórico. Y lo hace desde la convicción de un sentimiento de solidaridad y orgullo hacia la «empresa heroica del descubrimiento y la exploración de América», valorando «en su justa medida el complejo y laborioso proceso de hispanización del Nuevo Mundo, con un saldo positivo incontrastable en cuanto a los problemas planteados y las soluciones arbitradas» [15].

Recientemente un egregio peruanista, Guillermo Lohmann Villena, haciendo un balance de la acción de España en Hispanoamérica concluía en estos términos:

> La obra cumplida por España en América no fue ni un error histórico, ni un crimen cultural ni constituye un fracaso del que tenga que arrepentirse. Para desechar cualquier sentimiento de culpabilidad bastará que allí hasta donde llegaron las manifestaciones de la vida frágil de las ideas y las formas de vida de la civilización hispánica, subsisten lozanas aún después de siglo y medio de haberse desligado políticamente de la metrópoli, y que el español es el grupo lingüístico más numeroso después del chino, el inglés o el hindú. Resulta postizo y hasta depresivo, adoptar hoy una actitud de remordimiento ante lo que ocurrió, y aún más reprochable que, cediendo a opciones políticas contingentes o coyunturales, se intente hacer el juego a ciertos movimientos ideológicos que se arrogan expresar no sólo una falsa «visión de los vencidos», sino erigirse en sus portavoces [16].

Arrepentimiento y culpabilidad, culpabilidad y arrepentimiento.

También esto se ha pedido a la España contemporánea y para algunos es lo más sensato que le cabe hacer en el V Centenario. Ni más ni menos que el reconocimiento de las injusticias y la reparación de los males. Quizá se olvide tendenciosamente que lo primero —el reconocimiento de las injusticias— se hizo ya en el siglo XVI en un acto que distingue y honra a España sobre el resto de los países colonizadores. ¿Es preciso insistir, de nuevo, en la formidable labor de teólogos y juristas, en los debates de Salamanca y Valladolid, en los esfuerzos de Las Casas, Vitoria y tantos otros artífices de lo que Lewis Hanke denominó «la lucha española por la justicia»? Sirvan de referencia las palabras de Laurette Sejournée, arqueóloga que no ha escatimado severas críticas a la colonización española y nada sospechosa de filohispanismo, cuando afirma que: «España se singulariza por un rasgo de importancia capital: hasta nuestros días ha sido el único país de cuyo seno se hayan elevado poderosas voces contra la guerra de conquista». Pero todavía hay más. En fecha reciente, S.M. D. Juan Carlos en una reunión en México ante 13.000 indígenas que le expusieron sus quejas reconoció los excesos de funcionarios y encomenderos que contraviniendo las leyes cometieron abusos.

Lo segundo —la reparación de los males— es algo que hoy escapa a las posibilidades del país. No deja de sorprender que por estos días algunas organizaciones indias hayan solicitado a España y al Vaticano una suma astronómica como indemnización por los males causados durante la colonización. En todo caso, y esto suele airearse menos, la responsabilidad del abatimiento que sufre la comunidad indígena no es exclusiva de España. Los sucesivos gobiernos que vienen rigiendo los destinos de los países latinoamericanos desde la independencia apenas se han preocupado por el indio. Hoy son contados los que desarrollan una política indigenista seria, y llama la atención que en algunos ni siquiera constitucionalmente esté contemplado el problema. Al respecto Augusto Roa Bastos ha sido bien explícito:

> No sería honrado transferir a la España democrática únicamente el fardo aberrante del pasado en su totalidad y menos aún el fardo no menos aberrante del neocolonialismo actual, cuyo rodillo compresor

> sabemos cómo funciona y sobre qué ejes... Esta operación oblicua sería una manifestación más de la mala conciencia de las élites mestizas que tratarían con ello de eludir su responsabilidad histórica en la frustración, o por lo menos, en el aplazamiento indefinido de la liberación latinoamericana en su totalidad, en su plenitud solidaria [17].

En consecuencia, no creo que haya razones para que España entone el *mea culpa* o exhiba complejos absurdos. Menos todavía para que adopte actitudes de remordimiento. Tal es la opinión del profesor Morales Padrón quien afirma:

> Nosotros somos conscientes de las sombras que ha tenido la historia de América, pero también de las luces... Ahora bien, lo que nos duele es la distorsión, la malevolencia, el enjuiciar. Ahora se nos está intentando presentar el pasado de manera que nos avergoncemos de él. A mí lo que me avergüenza es que se nos quiera convencer de que tenemos que avergonzarnos de unas páginas que otras personas, y no españolas, han dicho que son las más brillantes en la historia del Mundo [18].

Hay tendencias que gustan seguir utilizando la idea de «V Centenario del Descubrimiento» pero con un sentido diferente. No se trata de la evocación de los viajes y expediciones del siglo XVI, sino de la conmemoración de un nuevo descubrimiento, el de la Comunidad Iberoamericana. Un proyecto que ante todo mira al futuro y comparte con el «viejo» descubrimiento su carácter utópico: La utopía visionaria de Colón, la utopía integradora de Simón Bolívar y la utopía liberadora de José Martí. El resultado es la configuración de un V Centenario como fundamento de una Comunidad Iberoamericana basada en lazos históricos, culturales y lingüísticos comunes. Mucho se ha escrito sobre esta pretendida comunidad, sus raíces, sus objetivos y su oportunidad desde que fuera esbozada por el rey D. Juan Carlos.

José Prat, que vivió exiliado en Colombia entre 1939 y 1976 y conoce con hondura la realidad del continente, es un ardoroso defensor de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, cuya creación, piensa, es la mejor forma de celebrar el Medio Milenio [19]. Su realización, no obstante, está plagada de dificultades lo que hace

que el proyecto tenga más que nada sustancia de utopía. No parece viable integrar en un plano de igualdad niveles de desarrollo tan heterogéneos. Las diferencias que separan a los propios países iberoamericanos es otro escollo difícil de superar. Por si ello fuera poco, la idea de una Comunidad dista bastante de haber calado al otro lado del Atlántico. Puede afirmarse que para el común de la población resulta completamente desconocida. Su acogida sólo es perceptible en el ámbito gubernamental. Incluso en estos casos no es más que una cuestión secundaria dados los acuciantes problemas de la deuda externa, el narcotráfico o el terrorismo.

Por todo ello, la conmemoración del V Centenario como fundamento de una Comunidad Iberoamericana de Naciones corre el riesgo de un aplazamiento indefinido. Ya Raul Alfonsín, con motivo del II Encuentro en Democracia (Madrid, 1983) puso de relieve las dificultades que obstaculizan su constitución:

> Un primer hecho que debemos considerar es que nuestros países exhiben profundas diferencias entre los que van consolidando, en medio de enormes dificultades, sus formas de organización y de gobierno en la democracia, y aquellos que aún no han superado los condicionamientos autocráticos y oligárquicos que a su vez conspiran contra los procesos de independencia económica y afianzan el subdesarrollo, el atraso o el estancamiento.

De esta forma, el que fuera presidente argentino no oculta su pesimismo para que la deseada Comunidad sea una realidad:

> No sólo no constituimos —dice— una unidad política con todos los caracteres comunes necesarios para garantizar proyectos de cooperación exitosos, sino que además no hemos superado conflictos entre nuestros países que una y otra vez nos colocan al borde de enfrentamientos y alientan carreras armamentistas en sociedades que en muchos casos, por lo menos para algunos sectores, no han alcanzado niveles dignos de subsistencia [20].

Podría concluirse, no obstante, que la transformación de la utopía en realidad precisa, por un lado, de relaciones más estrechas y de un conocimiento mutuo más profundo, depurado de leyendas;

por otro, de un respeto a la soberanía de cada pueblo en el marco de la unidad. La consecución de la utopía supondría efectivamente un nuevo descubrimiento quien sabe de qué proporciones.

El sentido del V Centenario cambia radicalmente cuando se analiza desde la perspectiva de los pueblos indios. Ya se ha dicho: ni descubrimiento, ni encuentro. Ambos términos son irrespetuosos. El 12 de octubre de 1492 es una fecha luctuosa que es preciso olvidar. La posición india se declara abiertamente anticonmemorativa. No es lógico participar en un acontecimiento que rememora, se dice, un continuo sistema de genocidio y etnocidio de los aborígenes. En su lugar, 1992 debe ser —como propugnó la V Asamblea del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, Lima, 1987— una ocasión para «dejar al descubierto los efectos destructivos que puso en marcha el pretendido descubrimiento». El Consejo Indio de Sudamérica (CISA) ha salido al paso de la conmemoración del V Centenario señalando, entre otras cosas, lo siguiente:

> Los pueblos indios no podemos participar del tono festivo de los 500 años de una conquista, de un genocidio, un etnocidio y un ecocidio que todavía no ha concluido; por el contrario, denunciamos que tras el tono festivo se pretende legitimar el colonialismo en todas sus formas y la renuncia expresa a la diversidad de lenguas, culturas y pueblos, atropellando los derechos fundamentales de nuestros pueblos a la vida, al idioma, a la libertad de cultos [21].

Por otra parte, el punto 3.º de la Declaración Indigenista de Sevilla insistió sobre el particular y concluye que

> 1992 no debe ser motivo de celebración ni mucho menos un punto de apoyo para la continuidad de la dominación sobre pueblos y culturas indias, ni para la exaltación del proyecto civilizatorio europeo sobre las otras civilizaciones; debe ser una ocasión para la ineludible reflexión acerca de las formas y los mecanismos para garantizar la solución de los problemas económicos, sociales, políticos y culturales que padecen los pueblos indios, devolviéndoles la posibilidad de desarrollar sus potencialidades propias reconociendo que muchos de sus problemas tienen su origen en la situación creada en América a partir de 1492 [22].

La VI Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, celebrada en la localidad noruega de Tromsoe en agosto de 1990, ha vuelto a ratificar su rechazo a la conmemoración del V Centenario, declarando al mismo tiempo 1992 como año mundial de la dignidad y derechos indígenas. La Asamblea fue además escenario de un incidente, no exento de cierta intencionalidad efectista y propagandística, que condujo a la mitad de los asistentes a abandonar el pleno cuando el Secretario de Estado para la Cooperación Internacional e Iberoamericana, Luis Yáñez, pronunciaba su discurso —un discurso, por cierto, de carácter autocrítico hacia la colonización española. Sus palabras fueron consideradas como un insulto por los representantes indios quienes, por otra parte, afirmaron que la «aportación cultural de España fue violar, matar e invadir». En consecuencia, su objetivo se centraba en la programación de una serie de actividades para que los gobiernos derogasen las leyes que declaraban el 12 de octubre como «día del descubrimiento», «día de la raza» o «día de Colón» [23].

Estas manifestaciones dan buena idea del radicalismo suscitado por el V Centenario. Una cosa es evidente: la posición india ante 1992 sacude los pilares sobre los que se ha montado la conmemoración oficial. Ofrece una visión dramática del problema, como dramática es la situación que vive la comunidad. Semejante apasionamiento difícilmente parece ser compatible con la reflexión para denunciar la sistemática negación de los derechos humanos que padece el indio, especialmente dos: el derecho a la libre determinación y el de la identidad. Ambos les fueron arrebatados durante la conquista sin que las nuevas sociedades republicanas se esforzaran demasiado por su recuperación.

El V Centenario se ha convertido en una gran plataforma de denuncia de la violación de esos derechos. Las organizaciones indias lo están esgrimiendo, además, como arma en su lucha por la autodeterminación que les niegan los estados nacionales y los grupos dominantes. En este sentido, la movilización indígena está logrando resultados positivos. Las constituciones de Panamá, Guatemala y Nicaragua han reconocido ciertos derechos a sus respectivas comunidades indias. Bajo el auspicio del V Centenario los gobiernos iberoamericanos reconocen lentamente derechos étnicos. En los foros

internacionales gana terreno la idea de que la propia ONU apruebe una Declaración de Derechos Indígenas.

La UNESCO, por su parte, ha decidido apoyar y participar en la conmemoración a través de programas orientados a la población india. El más significativo de todos ellos es conocido con el nombre de *Amerindia 92*. Su objetivo es promover el estudio de la problemática indígena que, según los expertos, se refiere a la propiedad y uso de las tierras comunales y a la salvaguardia de su identidad étnica. En palabras de uno de sus impulsores, Miguel León-Portilla, embajador de México ante la UNESCO, se trata de «mostrar al mundo lo que han sido y son la sabiduría y creatividad de los pueblos amerindios». También se pretende impulsar el estudio de «sus creaciones estéticas, saber medicinal, patrimonio nutricional y expresión literaria, la de tradición precolombina y la de los indígenas contemporáneos». Por último, se propone lograr «la más alta difusión de la nueva palabra, la de quienes en verdad podrán festejar hoy el coraje de sus pueblos que, a pesar de sus adversidades, mantiene vivas su identidad, sus lenguas y culturas». Esa palabra pretende revelar los sufrimientos y las injusticias de que hoy son víctimas [24].

El creciente interés por la cuestión indígena ha vuelto a ponerse de manifiesto en la VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales del Quinto Centenario que tuvo lugar en Guatemala a mediados de 1989. Esta reunión fue considerada por muchos como la más importante de las realizadas hasta la fecha precisamente por haber decidido abordar el tema indígena, sin duda el más vidrioso y conflictivo de cuantos se relacionan con el V Centenario. Dicha Conferencia concluyó con la aprobación unánime de los asistentes de un documento titulado *Presencia y significación de los Pueblos Indígenas en América*. El documento consta de 10 puntos que, a modo de recomendaciones, profundizan en la singularidad de la comunidad india y plantean un gran reto a los respectivos gobiernos por exigir medidas claras para su reconocimiento. Entre esos puntos destacan: a) la renovación de los textos constitucionales para garantizar y aplicar los derechos indígenas; b) el respeto de su hábitat natural; c) el desarrollo de políticas educativas respetuosas con los valores indígenas; d) la potenciación del significado de los pueblos indios en el pasado y en el presente; e) la participación de estas comuni-

dades en las Comisiones Nacionales, y f) la valoración de los organismos públicos indigenistas [25].

A nadie se le oculta el avance producido en este campo desde las primeras formulaciones y contenidos de las Comisiones Nacionales, especialmente, la española. La cuestión indígena, contemplada de manera tangencial en el momento inicial del proyecto conmemorativo, ha eclipsado otras temáticas y lleva camino de acaparar la máxima atención. El mismo documento reconoce explícitamente que el V Centenario «es la ocasión propicia para que las naciones de América avancen sustancialmente en la construcción de una relación nueva con los pueblos indios, basada en el reconocimiento, el respeto y el diálogo». Todavía va más allá cuando afirma que los pueblos indios «tienen el derecho a ser parte de las sociedades nacionales sin que para ello deban renunciar a su propia identidad ni a su singular perfil cultural» y que 500 años «son demasiados para que perdure aún la opresión de los pueblos indios».

Este reconocimiento, considerado como indispensable y trascendente por los delegados de las 24 Comisiones Nacionales que integraban la Conferencia, pone de relieve que a estas alturas el sentido del V Centenario ha sufrido un vuelto espectacular. La Conferencia de Guatemala ha abierto el camino de la participación indígena superando así el primitivo planteamiento de que la efemérides era cosa de hispanos y criollos. En consecuencia el debate se va desplazando hacia una progresiva valoración de los indígenas y hacia la condena del colonialismo. No es casualidad que las nuevas propuestas fueran adoptadas en Guatemala, cuya población indígena sobrepasa el 60 % del total y cuenta con casi 30 lenguas nativas. Un país que ha realizado serios esfuerzos para constituir una sociedad multiétnica en la que el indio se sienta identificado con su nación. La ausencia de representantes indígenas permitió la unanimidad final e impidió una mayor radicalización de las conclusiones. Téngase en cuenta que sólo asistió en calidad de observador Donald Rojas, presidente del Consejo Mundial de Pueblos Indios, quien, no obstante, valoró positivamente el encuentro. Actitud favorable que en modo alguno significa que las comunidades indias modifiquen su posición de no participar en la conmemoración oficial del V Centenario. El problema pendiente que ha dejado la Conferencia de Gua-

temala es ver de qué forma algunas de las naciones asistentes llevan a la práctica las recomendaciones finales, sobre todo en aquéllas donde existe una abierta oposición entre gobierno e indígenas.

Llegados a este extremo, la única conmemoración que las comunidades indias están dispuestas a realizar es la que han acuñado con el expresivo título de *500 años de resistencia anti-colonial*. La idea ha salido de la Alianza Internacional Inca (AINI), de implantanción peruana, con un llamamiento a las organizaciones y pueblos indios para la formación de una *Comisión para la Celebración de los Quinientos años de la Resistencia Anti-colonial*. Su objetivo es la búsqueda de la independencia ideológica, política, económica y cultural no desde una posición de «víctimas», sino como «luchadores de la resistencia» [26]. El discurso de sus promotores tiene una fuerte carga belicista palpable a través de la reiteración de términos como «luchadores», «lucha», «guerra de ocupación» o, en el remate de la argumentación, la justificación de la violencia terrorista por la que muchos indios optan como vía de solución a sus problemas. En resumen, abogan para que después de 500 años se les conceda el estatus de nación en resistencia o en proceso de descolonización en su propio territorio.

Este programa tiene un largo camino por recorrer. Sus posibilidades de hacerse realidad dependerán del diálogo entre los indios y la sociedad nacional para la búsqueda de un modelo que respete las características diferenciadoras de cada grupo. Ello supondría, ni más ni menos que el fin del proyecto civilizador dominante de criollos y mestizos y la creación de estados confederados multiétnicos y multiculturales. Así las cosas no falta quien contemple la oportunidad de la fecha como un *autoencuentro* para la reflexión y el establecimiento de un orden que afronte con eficacia los problemas de toda índole que acosan a las etnias americanas. Un autoencuentro para la construcción de un futuro que no niegue el «otro». Según esta interpretación del V Centenario, el papel de España es el de mediador, colaborando y prestando su ayuda en aquellas cuestiones que se le requieran. El debate central estaría planteado entre las élites dominantes que detentan el poder y las comunidades indias que aspiran a recuperar su nacionalidad. ¿Hasta dónde están dispuestas a llegar ambas partes?

Ya es un lugar común, pero no por ello menos importante, la afirmación de que el V Centenario debe ser la ocasión para una reflexión crítica y una meditación conjunta de los hechos, la búsqueda de las verdades esenciales, la superación de las actitudes del pasado, no para enjuiciar a nadie, sino para construir un futuro mejor. Lo que el Medio Milenio debe conmemorar no es la fecha del 12 de octubre de 1492, con ser notoria, sino los cinco siglos de esfuerzos, dolores y esperanzas creados en España y en América. No tanto la evocación de un suceso del pasado, limitado en el tiempo y en la extensión, sino más bien el comienzo de un poderoso proceso de creación original, que determinó una nueva etapa de la historia universal. Todo ello encarado con objetividad y valentía, reconociendo en la conquista y en la colonización lo que hubo de positivo sin negar los elementos adversos y destructivos. En esta línea permítasenos reproducir las palabras serenas de Laín Entralgo:

> Así veo yo el lugar de América en la identidad española, y según esas ideas, quisiera ver orientada la conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento. España debe mostrar y demostrar que recuerda en su integridad —y sabe valorar sus luces y sus sombras— el magno hecho de la conquista y la colonización en Hispanoamérica, y que su cultura es a un tiempo modularmente española, actualmente europea y fraternalmente comprensiva de la realidad del mundo hispanoamericano. De su verdadera y total realidad: su raíz prehispánica, donde las haya, sus gracias y sus desgracias, sus logros y sus deficiencias, sus conflictos y sus esperanzas. De otro modo, los actos y las palabras de esa conmemoración no pasarán de ser, digámoslo otra vez con Jorge Manrique, *verduras de las eras* [27].

La seriedad de este planteamiento excluye, de principio a fin, la imagen de festival folclórico-triunfalista de las bellas palabras, los discursos floridos y las inauguraciones. Los peores enemigos de la conmemoración son la retórica y la demagogia. A nada conducen el aplauso sin crítica, el rechazo apriorístico y el oportunismo político.

La profundización en la línea de un análisis riguroso y científico ha encontrado en el presidente venezolano un válido promotor. Carlos Andrés Pérez, en el Foro de Iberoamérica de la Universidad de

Salamanca, ha convocado una reunión en Caracas para fines de 1990 con asistencia de los intelectuales de América Latina con el objetivo de profundizar y reflexionar sobre «lo que hemos sido, lo que somos y lo que debemos ser, para que podamos deslastrarnos de los complejos, incluso complejos culturales colonialistas, dentro de los cuales se ha venido desempeñando la vida latinoamericana» [28].

Nuestra cita en 1992 revelará hasta dónde hemos podido llegar, en qué han quedado los objetivos, los anhelos y las reivindicaciones. En cualquier caso, me parece que la meta no debería estar en el V Centenario; al contrario, la conmemoración debería marcar el inicio de un nuevo entendimiento, sin leyendas y sin negaciones.

CAPITULO 5

Epílogo

El descubrimiento de nuevas tierras por Cristóbal Colón, más tarde identificadas y divulgadas por Américo Vespucio, como un nuevo continente marcó un cambio radical en el curso de la Historia. Sus consecuencias afectaron todos los ámbitos de la vida a uno y otro lado del Atlántico. A partir de 1492 ni Europa ni América pudieron seguir siendo lo que habían sido con anterioridad.

Desde el punto de vista geográfico, los europeos del siglo XVI hubieron de asimilar la inesperada aparición de un cuarto continente, desconocido hasta entonces por ellos. La teoría sobre el poder y las relaciones internacionales fueron reelaboradas en el contexto de un orden diferente que propició la consolidación del estado moderno. La economía tomó rumbos insólitos desde el momento en que los territorios hallados ofrecieron ingentes cantidades de metales preciosos y actuaron como mercados receptores de las manufacturas europeas. La actividad comercial se desplazó del Mediterráneo al Atlántico. Las plantas del Nuevo Mundo solucionaron múltiples problemas del europeo. La patata terminó con las grandes hambres medievales. El cacao y el tabaco introdujeron otros hábitos en el hombre moderno. La mayor producción de azúcar puso en marcha industrias de licores y confituras. Las plantas medicinales americanas revolucionaron la terapéutica de Europa.

La presencia del europeo transformó, de igual modo, la realidad americana. Su población sufrió los efectos devastadores de las enfermedades del Viejo Mundo produciéndose un considerable descenso demográfico que, en algunas zonas, acabó con la población

autóctona. La economía y sociedad indígenas fueron alteradas sustancialmente para acomodarse a los modelos occidentales. Los cultos ancestrales fueron suplantados por la religión católica. Ni siquiera el medio natural escapó al impacto europeo, siendo la desforestación, entre otros, uno de los ejemplos más significativos. La presencia de otros grupos raciales como el blanco y el negro propició el más impresionante proceso de mestizaje conocido. Hoy, Iberoamérica es básicamente un continente mestizo y ello le confiere una identidad propia.

En efecto, la contemplación de la historia de América, y más particularmente de la América española, brinda, sin duda alguna, el más vasto y espectacular proceso de adaptación mutua, de acomodamiento, de pugna, de mestizaje biológico y cultural. Claro está que ello tuvo unos comienzos traumáticos y devastadores. Con frecuencia se viene concediendo gran atención a la vertiente bélica de la conquista, lo que, en la mayoría de los casos, no es más que un modo de presentar la estereotipada imagen del soldado español cruel y violento. Se suele pasar por alto que la sociedad indígena disponía de ejércitos perfectamente organizados y que la guerra era una práctica bastante extendida. ¿Acaso los pueblos que se unieron a Cortés o a Pizarro no acusaban la dominación de Tenochtitlan o del Cuzco? Es necesario superar posturas tan simplistas que reducen la cuestión a enfrentamientos entre pacíficos indios y sanguinarios conquistadores. Todas las guerras son en sí mismas violentas y las de la conquista no lo fueron menos. Acercarse a la conquista de América siguiendo sólo la prosa lascasiana no es la mejor forma de entender un momento tan crucial. Tampoco debe negarse por ello la figura del dominico. Al contrario, Las Casas es parte fundamental de la presencia española en América. Tanto su denuncia de las injusticias, como su lucha por la libertad y dignidad humanas forman parte de una misma realidad. Una realidad que debe ser aceptada no sólo por los apologistas de la leyenda negra, sino también por sus impugnadores. Resulta incomprensible limitar el papel de España en el Nuevo Mundo a una conquista militar y a una explotación inhumana de aquellas gentes. Su labor fue mucho más compleja, multifacética, y no necesariamente produjo efectos negativos siempre.

No es posible soslayar los vestigios de un auténtico mestizaje cultural. La impronta indígena está presente en todas las manifestaciones artísticas, desde la arquitectura mexicana hasta la pintura cuzqueña, sin olvidar las maravillas de la cestería, la cerámica, el bordado o la platería. Qué decir de esa fructífera combinación de lo europeo y lo americano que aflora en fiestas y celebraciones públicas, en el folklore y en la música, en la indumentaria y en el habla, en las costumbres y en la cocina. Nada más elocuente y original que el barroco indiano. Sus formas grandiosas, su juego de luces y, ante todo, su funcionalidad pedagógica hacen de este estilo todo un símbolo de una época y le encaraman en la cima del arte mundial. En el campo literario, América tuvo voz propia desde el primer momento. Baste citar los casos del Inca Garcilaso de la Vega o sor Juana Inés de la Cruz para percatarse del nivel alcanzado, sin menoscabo de otros muchos escritores —historiadores, ensayistas, poetas— que plasmaron en sus obras el sello de una inequívoca cultura indiana.

Si se llama la atención sobre estos aspectos es porque la cultura indígena no fue anulada por la colonización española. Sólo desde posturas descaradamente apasionadas y de muy dudoso rigor histórico es admisible sostener, como se ha hecho, que la aportación cultural de España fue violar, matar e invadir.

Mucho se ha discutido sobre el carácter de los justos títulos y el interés de la Corona por examinar sus métodos de conquista y trato del indio. Negar dicho esfuerzo que además singulariza la actitud hispana respecto de otras colonizaciones, no parece convincente por más que se diga que los efectos de tal polémica sobre la población india fueron nulos. Como es sabido, de aquellos debates surgió una extensa legislación en favor de los vencidos, nació el derecho internacional y, en definitiva, se alzó la más contundente voz sobre la libertad y racionalidad humanas: Bartolomé de las Casas. Merece la mayor consideración el hecho de que en ese momento se proclama el principio de que todos los hombre tienen iguales derechos y que todos los pueblos son naciones que gozan de la misma dignidad. Resulta una gran ironía que tal actitud, crítica y sincera, fuera utilizada políticamente por los enemigos de España, dando origen a lo que hoy conocemos como leyenda negra.

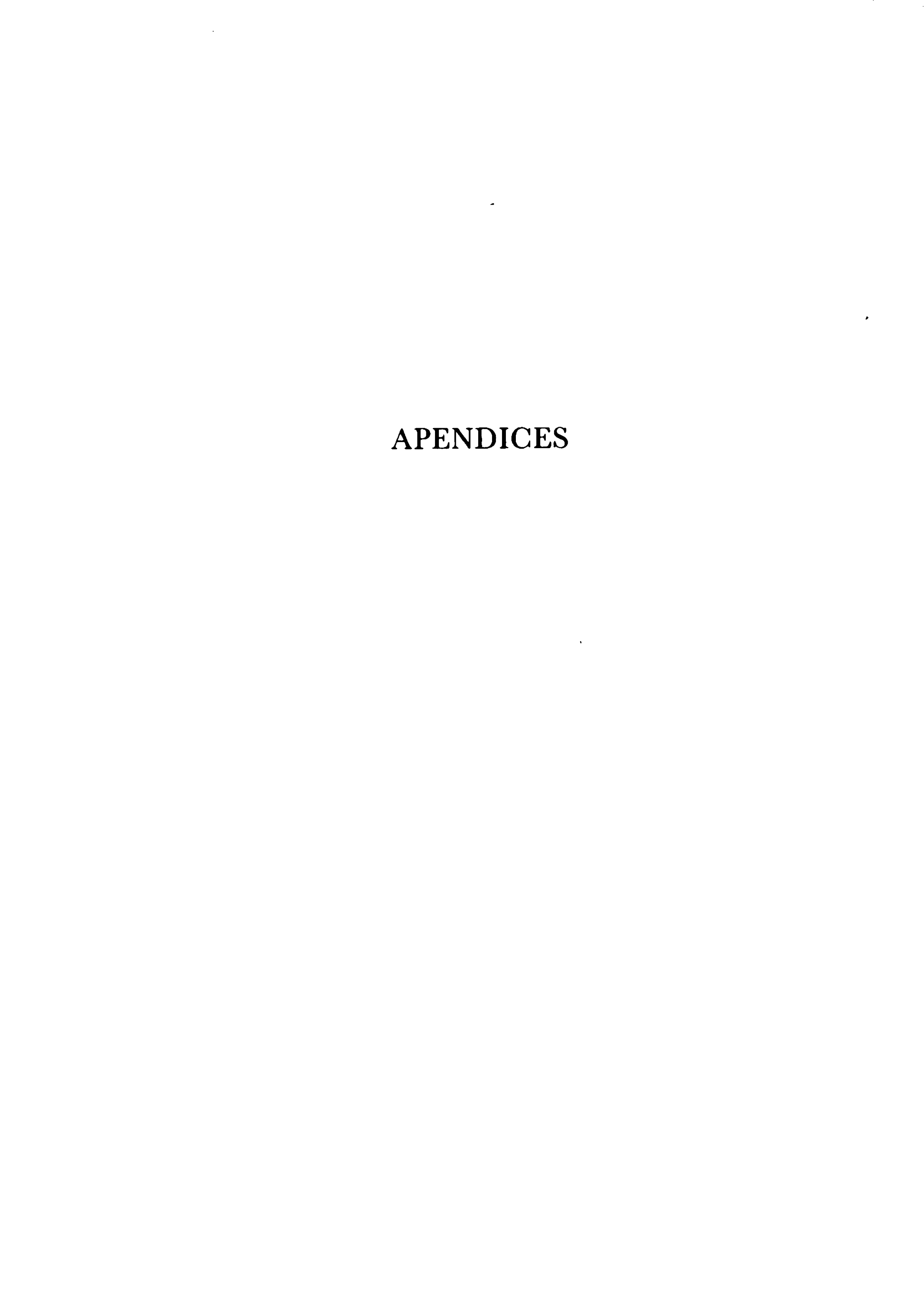
Con respecto a ésta, no hay ninguna razón firme para continuar otorgándole crédito. Hoy por hoy no es válida para explicar la obra de España en América porque, como la leyenda rosa, difunde o silencia aquello que más conviene a los fines particulares de sus propaladores. Su resistencia a desaparecer radica, no tanto en la mayor o menor veracidad de sus contenidos, como en una actitud sociológica, fuertemente arraigada, de pura negatividad hacia lo español. Tal supervivencia se explicaría también por la dificultad de desarraigar de la mentalidad del gran público una serie de tópicos adquiridos referentes a la infausta presencia hispana en América. Existe una reiterada preocupación entre los historiadores sobre la insuficiente captación por la generalidad de los lectores de los trabajos científicos y bien documentados que se realizan. Una mejor difusión de esos resultados podría contrarrestar las páginas descaradas que sobre tales hechos firma un buen número de no profesionales de la historia, animados por motivos ideológicos, políticos, etc. Cabría preguntarse también sobre las fuentes que siguen alimentando esa leyenda negra y, particularmente, en América. De forma muy especial, se trata de un sector de la intelectualidad latinoamericana que reniega de todo el pasado colonial y fundamenta la idea nacional de su país en un mundo prehispánico idealizado y en una república ganada heroicamente a la tiranía española.

Tras esa pertinaz obstinación en sostener la leyenda negra probablemente se oculta cierto complejo de inferioridad e incluso, un mal disimulado resentimiento. Por otro lado, ese mismo interés por descargar sobre España todas las culpas del estado de postración indígena es un modo de eludir el grado de responsabilidad que la propia sociedad criolla y mestiza tiene en el mantenimiento de dicha situación. Ahondar en tal actitud nos llevaría a cuestiones que no tienen cabida en esta obra. En cualquier caso, debe repararse en ello y calibrar hasta qué punto en nuestros días el fenómeno de la leyenda negra ha perdido toda su credibilidad histórica como explicación del pasado colonial. Sólo como hecho cultural merecería la pena seguir insistiendo en ella. Que ante el V Centenario haya vuelto a recobrar nuevos bríos evidencia lo que venimos afirmando y ratifica los derroteros ideológicos y emocionales que la conmemoración ha despertado, al margen de la pura y estricta investigación.

Si algo positivo tiene la efemérides es la oportunidad que brinda para la reflexión y el análisis de ese singular proceso de creación que comenzó hace cinco siglos. La disputa terminológica no conduce a nada, y carece de importancia. Lo que realmente importa es el contenido. En este sentido, la conmemoración de 1992 no debe quedar reducida al hecho de la llegada de Colón a una determinada isla del Caribe. Más bien ha de referirse al proceso de interrelaciones mutuas que a partir de entonces se inicia. Un proceso, es cierto, no exento de atrocidades, miserias, sacrificios y retrasos. Sin embargo, ese largo tiempo histórico revela una unidad cultural en lo lingüístico, en lo religioso, en el pensamiento, etc..., que, tras dos siglos, de independencia, constituye uno de los legados más imperecederos de España a América.

Es del todo oportuna y necesaria la toma de conciencia acerca de una mayor presencia indígena en la efemérides y, sobre todo, el compromiso adquirido de avanzar en una nueva relación con los pueblos indios basada en el reconocimiento de su identidad, el respeto y el diálogo. Un reto que atañe a todos los gobiernos iberoamericanos y también al español.

Lo negativo de la efemérides es la demagogia, la parafernalia, la retórica y el pretexto. El permanecer anclados en las posturas de siempre; el dar pábulo a tantos advenedizos, que con frivolidad se arrogan credenciales que no les son propias. No hay motivo para la celebración ni para vanales reiteraciones folklóricas; menos aún para la utilización del pasado en beneficio de objetivos totalmente ajenos. Por el contrario, es pertinente una conmemoración crítica de lo sucedido que sirva para cimentar las bases de un mejor entendimiento. El año 1992 constituye una oportunidad irrepetible para ello si despojamos la fecha de todo triunfalismo y la encaramos con afán científico y desapasionamiento.



APENDICES

INTRODUCCION

Toda antología de textos nace con la intención de presentar un panorama, de extensión variable, sobre diferentes aspectos de un determinado fenómeno, en este caso, la leyenda negra. Las especiales características de este tema y la polémica que le acompaña hacen aconsejable la inclusión en este libro de los textos aquí reproducidos. Su finalidad no es otra que facilitar al lector un material contrastado que le permita conocer las fuentes primarias del problema o su evolución a lo largo del tiempo. Bien entendido que, por razones de espacio, la presente selección ha procurado atender más al significado intrínseco de cada texto que a su número. Es nuestra intención que pueda servir de guía y de estímulo para acometer lecturas más amplias y complementarias, las cuales, sin duda, redundarán en una mejor comprensión de los temas planteados.

Se ha procurado ofrecer textos que en su mayoría son de difícil acceso para la mayoría del público, ya sea porque corresponden a ediciones antiguas, ya sea porque figuran en trabajos cuyos canales de distribución llegan sólo a círculos especializados y restringidos. En consecuencia, junto a obras fácilmente localizables —tal puede ser el caso de la *Brevísima relación* de Bartolomé de las Casas o los textos de Octavio Paz o Uslar Pietri— se han incluido otras cuya consulta es bastante más problemática. En este sentido, se nos antoja muy valiosa y útil la traducción al castellano de la polémica mantenida por los historiadores norteamericanos, Benjamin Keen y Lewis Hanke, en las páginas de la *Hispanic American Historical Review*. Libros como los de Julián Juderías, Rómulo Carbia, Arnoldsson, Powell o Gibson suelen encontrarse en bibliotecas especializadas. Otro tanto ocurre con los textos indigenistas.

Esta antología responde más a criterios temáticos que cronológicos. De acuerdo con ello, hemos establecido cuatro bloques o apartados relativos a otras tantas facetas de la leyenda negra.

En primer lugar se recoge la citada polémica de Keen y Hanke en tres artículos aparecidos entre 1969 y 1971 en la *Hispanic American Historical Review*. En el primero, Keen sostiene que la leyenda negra descansa sobre realidades indiscutibles y que, por tanto, es sustancialmente cierta. En el segundo, Hanke propone una moratoria sobre las excesivas generalizaciones hechas sobre el tema e insiste en la necesidad de volver a los archivos para documentar toda afirmación. En el tercero Keen replica, manteniéndose firme en sus tesis iniciales. La controversia aún no ha finalizado. La lectura de estos artículos proporciona, desde perspectivas diferentes, una enriquecedora interpretación de la labor española en América y de sus consecuencias. El carácter erudito de estas contribuciones y su extraordinario soporte crítico convencen aún más de la oportunidad de su divulgación entre el público de lengua hispana.

El segundo bloque se centra en textos del siglo XVI. Por un lado, Las Casas presenta con toda su crudeza la actitud violenta de los conquistadores en la isla de La Española, en un texto perteneciente a la *Brevísima relación,* obra crucial en el desarrollo de la leyenda negra. Por otro lado, ofrece una concienzuda defensa de los valores indígenas y de su capacidad para recibir el evangelio, entresacada de su libro *Apologética Historia Sumaria.* Los dos textos se complementan con la bula *Sublimis Deus* en la que el papa Paulo III declaró que los indios eran seres humanos y libres. El contrapunto lo pone Ginés de Sepúlveda, argumentando las causas justas de la guerra contra los indígenas.

El tercer bloque recoge las posiciones de varios autores de nuestro siglo sobre la leyenda negra y, en general, sobre el carácter de la conquista y colonización de América. Julián Juderías y Rómulo Carbia ofrecen su particular defensa de la acción española en el Nuevo Mundo, al tiempo que desautorizan totalmente a la leyenda negra. El fragmento seleccionado de Philip Powell se inscribe también en esta misma línea con la peculiaridad de haber sido escrito originariamente para sus compatriotas norteamericanos. Asimismo, Salvador de Madariaga valora de forma positiva la colonización. Por el contrario, el texto elegido de Charles Gibson dibuja un cuadro más sombrío de la situación indígena en ese mismo período. Desde su condición de ensayistas, Octavio Paz y Uslar Pietri brindan una imagen del pasado colonial caracterizada por el mestizaje y la riqueza cultural.

Hemos agrupado en el último bloque una serie de textos que recogen el sentimiento indígena, expresado a través de sus organizaciones, respecto de su identidad, descubrimiento o V Centenario. En conjunto, ofrecen una visión muy distinta de su mundo, incompatible, según se desprende de la lectura, con los modelos occidentales de los grupos dominantes. La Decla-

ración Indigenista de Sevilla es el testimonio, desde una perspectiva hispánica, del replanteamiento de los problemas indios. El Decálogo de la VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales para la conmemoración del Descubrimiento-Encuentro de América ilustra, por fin, sobre la necesidad de incrementar la presencia indígena y de abordar su problemática en el marco del V Centenario.

El lector sabrá disculpar la no inclusión de otros documentos que, en justicia, son también merecedores de tal distinción. Nuestra aspiración, no obstante, se verá cumplida si, al menos, los aquí presentados despiertan el interés por el tema y animan a seguir profundizando en él.

I

UNA REVISION DE LA LEYENDA NEGRA

1

Revisión de la Leyenda Negra: supuestos y realidades

BENJAMIN KEEN

La expresión «Leyenda Negra» tiene una larga existencia en el diccionario de la historia de América Latina. Sin embargo, a pesar de su amplia aceptación y uso, se funda en supuestos cuya validez nunca ha sido debatida seriamente. Este artículo intenta comprobar estos supuestos con el fin de clarificar los significados vinculados a dicha expresión y determinar su justicia histórica.

Si la esencia de la Leyenda Negra consiste en una crítica difamatoria de España y de los españoles, entonces la historia de la Leyenda es muy anterior a la expresión misma. Sverker Arnoldsson [1] ha mostrado cómo a partir del siglo XIV se impuso entre los italianos una opinión desfavorable acerca de los españoles a consecuencia de las relaciones personales, económicas, políticas y culturales entre los dos pueblos, y cómo los conflictos bélicos nacionalistas y religiosos del siglo XVI provocaron actitudes similares hacia España en Alemania y los Países Bajos. Arnoldsson no hace ningún esfuerzo sistemático por determinar hasta qué punto los españoles fueron merecedores de esta opinión desfavorable, aunque admite que en Alemania y los Países Bajos la soldadesca española se portó cruel, rapaz y licenciosamente.

En 1552-1553, Bartolomé de las Casas publicó en Sevilla nueve tratados, entre ellos la famosa *Brevíssima relación de la destruyción de las Indias,* en los que criticaba duramente la conquista española en América. El miedo del monarca a un feudalismo colonial, más peligroso para la Corona que el quebrantado poder de los reyes y Estados indios, ayuda a explicar la notable tolerancia que permitió la publicación de este ensayo. Pero, mientras el emperador Carlos podía permitirse un debate interno sobre la política española en las Indias a la vista y oídos de Europa, tal debate fue impensable bajo su sucesor, Felipe II. Desde el momento de su ascensión

al trono (1556) el motivo predominante de la política de Indias de Felipe II fue aumentar los ingresos de las arcas reales con el fin de superar la desesperada crisis financiera de la Corona. Al mismo tiempo, la influencia de Las Casas y de su movimiento indianista desaparecía prácticamente de la corte española [2]. Gracias a su inmenso prestigio consiguió durante un tiempo evitar la publicación de ataques como el del capitán Vargas Machuca, según el cual una «traducción hugonota» de la *Brevíssima relación* difundió una serie de mentiras sobre España y su obra en las Indias [3]. Pero la susceptibilidad española ante las críticas extranjeras al expediente colonial de España creció en la medida en que declinaba su poder en el Viejo y en el Nuevo Mundo. A partir de 1600 la memoria de Las Casas quedó sepultada bajo el peso de fuertes sospechas.

En el siglo XVII se publicó en España tan sólo una edición de la *Brevíssima relación* de Las Casas; esta edición, como no podía ser menos, apareció en Barcelona durante la revuelta catalana de 1646 contra el imperialismo castellano. En 1659 la Inquisición de Aragón prohibió la *Brevíssima relación* y posteriormente la prohibición se extendió a toda España. Un comentario español característico de aquellos momentos acerca del libro era la observación del jurista y bibliógrafo Antonio de León Pinelo. Según él, los extranjeros valoraban el libro no por su doctrina sino por sus censuras a los conquistadores: «menoscababan y destruían sus hazañas, exageraban y magnificaban sus crueldades dándoles miles de nombres diferentes: eso es lo que encanta a los extranjeros» [4]. El famoso jurista Solórzano podía aún disentir, en su monumental *Política indiana* (1647), de los puntos de vista de Las Casas al tiempo que declaraba su respeto hacia el erudito obispo de Chiapas, pero el historiador Antonio de Solís, cuyo libro sobre la conquista de Méjico se publicó en 1684, recriminó duramente a Las Casas por sus supuestos servicios a los enemigos de España [5].

Los intelectuales españoles del siglo XVIII continuaron defendiendo la hoja de servicios coloniales frente a los ataques del extranjero y deploraron la influencia de la *Brevíssima relación* de Las Casas. Pero sus concesiones a las críticas foráneas, el tono razonable de sus argumentos y su recurso cada vez menor a la religión reflejan la influencia de la Ilustración. Los contraataques españoles fueron amainando a lo largo del siglo, que comenzó con las liberales Cortes de Cádiz y concluyó con la Generación del 98 y su desencantada autocrítica. Luego se reavivó en el siglo XX. Los conservadores y reaccionarios españoles, al tener que enfrentarse a la amenaza creciente de las fuerzas del liberalismo y del radicalismo, desplegaron una defensa histórica del orden tradicional. De acuerdo con sus explicaciones, la decadencia y pérdida del imperio se debió a que España había aban-

donado los valores espirituales de la auténtica *Hispanidad,* valores que tuvieron su más plena expresión en la España de Carlos V y Felipe II, y había abrazado el liberalismo, el racionalismo, la democracia y otras doctrinas paganas y causantes de divisiones. Según la curiosa idea de algunos historiadores de derechas, el rey Borbón Carlos III y Las Casas fueron por igual instrumentos de un liberalismo corruptor y extenuante. Entretanto, los círculos conservadores latinoamericanos, alarmados por el desarrollo del *Indigenismo* y por múltiples movimientos sociales revolucionarios, se identificaron más de lleno con un pasado colonial español que contemplaban con mirada nostálgica. Esta situación ayuda a explicar el resurgimiento de un revisionismo histórico en el siglo XX que tiene como objeto una Leyenda Negra que habría falsificado el pasado de España y en particular su obra en América.

Un funcionario conservador de la Corona española, Julián Juderías, acuñó el término «Leyenda Negra». Su libro *La leyenda negra* (1914) expresaba un profundo sentimiento de agravio. Según Juderías, el mundo exterior había contemplado desde hacía mucho tiempo a España y su pasado a través de prismas que distorsionaban la realidad española. En doce años su obra llegó a la séptima edición. Tanto en España como en Latinoamérica le siguieron muchos otros alegatos cuajados de recriminaciones. En esta tradición se cuentan nombres tan destacados como Carlos Pereyra, Constantino Bayle, Rómulo D. Carbia, José Vasconcelos, Salvador de Madariaga y Ricardo Levene. Finalmente, en 1963, el venerable Ramón Menéndez Pidal publicó *El Padre Las Casas, su doble personalidad,* que en ciertos aspectos es la obra con la que esta escuela alcanza su clímax.

Mientras tanto, en los Estados Unidos, los escritos de los historiadores sobre la América Latina colonial emprendieron un reexamen más moderado, igualmente favorable a España, pero de tono menos polémico. Esta tendencia tenía antecedentes en el siglo XIX, pues los historiadores estadounidenses de ese siglo contemplaron el imperio español con ojos más benevolentes de lo que habitualmente se supone. Nadie duda, en cualquier caso, de que las magníficas enseñanzas y el agradable estilo de la obra de Edward G. Bourne *Spain in America* (1904) dio un impulso a la reacción contraria a lo que actualmente se denomina la Leyenda Negra al presentar, en palabras de Charles Gibson, «una valoración favorable de la primera colonización hispánica ante el público americano» [6]. Esta reacción se vio reforzada como consecuencia de otros estudios. *Antonio de Mendoza* de Arthur Aiton (1927) trazó un atractivo retrato de un virrey eficiente y afanoso; y *Books of the Brave* de Irving Leonard (1949) demostró que las cortapisas impuestas por España a las obras sobre sus colonias fueron

mucho menos rigurosas y efectivas de lo que se había supuesto. Las monografías de John Tate Lanning mostraron el alto nivel de algún sector de los pensadores latinoamericanos durante la Ilustración. También Lewis Hanke contribuyó a la rehabilitación de la política colonial española con sus estudios sobre la historia de las ideas, en especial con *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (1949) y con *Aristotle and the American Indians* (1959).

Las obras de Hanke tienen algo de paradójico. El personaje central de los estudios de Hanke sobre la historia intelectual, la figura cuya grandeza como humanista, historiador y antropólogo ha documentado con tanta habilidad y amplitud, es la de Las Casas, la pretendida fuente de la Leyenda Negra. Sin embargo, las ideas de Hanke sobre la política colonial de España tienen una sorprendente afinidad con las actitudes de los antagonistas de Las Casas, que propugnaron una «leyenda blanca» del altruismo y la tolerancia española. Gibson observa correctamente que los escritos de Hanke «han contribuido considerablemente a recalcar la faceta benevolente y legitimada del imperialismo español» [7]. En su extensa diatriba contra Las Casas, Menéndez Pidal elogió, no sin razón, la «brillante defensa» que Hanke hacía de la libertad de expresión existente en España y en Hispanoamérica en el siglo XVI [8] —una libertad que a algunos de nosotros nos parece tan exigua y limitada como para proyectar las dudas sobre la pertinencia de la expresión, tal como habitualmente se entiende, aplicada a aquel tiempo y a aquel lugar. Ni el mismo Bourne expresó nunca nada tan radicalmente favorable a España como la afirmación de Hanke en su *Aristotle and the American Indians,* para quien «ninguna otra nación intentó descubrir de forma tan continua y apasionada como los españoles cuál era el trato justo para los pueblos nativos sometidos a su jurisdicción» [9].

Estos estudios revisionistas han ejercido una influencia notable en la enseñanza y los escritos dedicados en Estados Unidos a la historia de América Latina. Raro es el texto que no contenga la obligada denuncia contra la Leyenda Negra. Por ejemplo, el difunto Hubert Herring declaraba, en su tan difundida *History of Latin America,* que «la leyenda negra de la perfidia española, con la que se ha regalado los oídos de los colegiales americanos e ingleses» ha levantado una formidable barrera que impide comprender la vida de España y Portugal. Para llevar a cabo la necesaria refutación de la Leyenda Negra, Herring presentaba tesis tan sorprendentes como las que siguen: «España no destruyó grandes poblaciones de indios, pues nunca las hubo... España no destruyó sistemas antiguos caracterizados por la nobleza de sus pautas morales, pues los indios eran

maestros en glotonería, ebriedad, excesos sexuales y torturas refinadas» [10].

Entretanto, en los Estados Unidos, un reducido número de historiadores se han dedicado con toda seriedad a investigar la Leyenda Negra con la idea de definir y determinar su validez. Uno de ellos es Charles Gibson. En las ideas de Gibson sobre este tema es posible descubrir cierta evolución en tres de sus escritos: un corto artículo titulado «The Colonial Period in Latin American History» (1958); *The Aztecs under Spanish Rule* (1964), y *Spain in America* (1966).

En su breve artículo, Gibson definía la Leyenda Negra como «el cúmulo de tradiciones propagandísticas y de hispanofobia por las que el imperialismo español se considera cruel, fanático, explotador y autojustificador por encima de la realidad». Esta definición plantea varios problemas —empezando por la conocida dificultad para determinar qué es y qué deja de ser propaganda. Por otra parte, los motivos que se esconden tras una afirmación (o la vehemencia de su planteamiento) contribuyen poco a su validez, que reposa en el análisis último de su adecuación con los hechos en cuestión. La palabra «hispanofobia» genera nuevas dificultades, pues la tradición de la Leyenda Negra ha dado cabida en cualquier época a españoles como Las Casas y el poeta Manuel Quintana, que indudablemente no odiaban a su país. La frase «por encima de la realidad» exige una demostración que Gibson no pudo proporcionar en la reducida extensión de su artículo. Para complicar el asunto, Gibson continúa con esta observación: «La dificultad reside en el hecho de que los españoles *sí fueron* crueles, fanáticos, explotadores y autojustificadores, aunque no de manera continua y elemental». Con ello Gibson parecía aceptar la verdad esencial de la denominada «leyenda» [11].

En la conclusión de su obra *The Aztecs under Spanish Rule*, Gibson hacía más concesiones a la Leyenda Negra. «La Leyenda Negra», escribía, «nos ofrece una interpretación global pero correcta de las relaciones entre españoles e indios... No llega a dar cuenta de las instituciones de la historia colonial. Pero el contenido esencial de la Leyenda Negra afirma que los indios fueron explotados por los españoles, y la realidad empírica es que sí lo fueron». Gibson continuaba trazando un cuadro sombrío de una población india reducida a los límites de la mera subsistencia por los múltiples trabajos y cargas fiscales y por la usurpación de sus tierras —una población tan desmoralizada que buscó alivio a su miseria en la bebida en unas proporciones pocas veces vistas en la historia [12].

Gibson volvió a tratar la Leyenda Negra en su último libro *Spain in America*. En él admitía que los españoles habían masacrado a miles de indios y sometido al resto a trabajos forzados. Insinuaba incluso que la

tradicional censura de la política colonial española había minusvalorado la amplitud y variedad de la crueldad española pasando por alto formas de opresión tales como la usurpación de las tierras de los indios. «La Leyenda Negra», escribía, «no agota en absoluto la historia de la crueldad española». Tras admitir estos puntos, Gibson pasaba a hacer un balance esmerado entre la Leyenda Negra y la Leyenda Blanca, que insistía en que «los españoles llevaron el cristianismo a los indios, eliminaron de su sociedad los sacrificios humanos y el canibalismo y les proporcionaron animales seleccionados, arados y otros beneficios materiales». Ambas leyendas, decía Gibson, eran ciertas; y ambas, unilaterales y selectivas en sus contenidos [13]. Pero en su *The Aztecs under Spanish Rule,* con su sombría conclusión acerca del «deterioro de un imperio y una civilización de nativos», Gibson no mencionaba de qué manera se beneficiaron los aztecas de su conversión al cristianismo, de la abolición de los sacrificios humanos, etc. Es evidente que, para los problemas de aclimatación con que se encontraron los aztecas bajo el gobierno de los españoles, consideraba estas reformas muy irrelevantes, y sin duda lo fueron.

Volvamos a la supuesta responsabilidad de Las Casas en el origen y difusión de la Leyenda Negra. Ante todo, ¿qué grado de exactitud tienen los hechos y cifras de su *Brevíssima relación*? Herring representa la postura convencional en estas cuestiones. Las Casas exageró y suministró estadísticas absurdas. Su libro «echó leña al fuego de los enemigos de España, quienes sin pérdida de tiempo se sirvieron de las iniquidades españolas para sus propios fines. Sentó además un sólido fundamento para la "Leyenda Negra", que desde entonces ha teñido con su color las obras de autores ingleses, holandeses, alemanes y americanos». Las Casas aparece en la exposición de Herring con el aspecto familiar del hombre humanitario bien-pensante, admirable por su celo, pero carente de normas serias de exactitud.

Sería Ramón Menéndez Pidal quien habría de afirmar de Las Casas lo que ningún crítico contemporáneo de éste se atrevió a decir. El estudio y la reflexión llevaron a Menéndez Pidal a la conclusión de que Las Casas fue un «paranoico» cuya idea fija consistía en que «todo cuanto Colón y los españoles hicieron en las Indias fue diabólico y debe ser eliminado a fin de lograr su reconstrucción, mientras que todo lo que hicieron los indios fue bueno y justo» [14]. Menéndez Pidal analizó las cifras de las muertes de indios dadas por Las Casas y su relato de las atrocidades españolas y las despachó con la despectiva frase de «la enormización lascasiana».

Son aquí de rigor algunos comentarios. En cuanto a las cifras de las muertes de indios dadas por Las Casas, John Fiske señalaba hace ya tiem-

po «que la aritmética de Las Casas no es... peor que la del resto de los historiadores españoles de la época. Las cantidades de nueve dígitos les bailaban en la cabeza a todos ellos» [15]. Como ha señalado Marcel Bataillon, en nuestros tiempos, tan interesados por la precisión estadística, no son nada raras las variaciones de hasta un 200 por ciento en periódicos de distinta orientación política cuando sacan cuentas de la asistencia a una manifestación. Indudablemente, las cifras globales de 15 a 20 millones de indios muertos en la conquista dadas por Las Casas pudieron no haber sido estrictamente precisas. No obstante, algunos cálculos actuales de la población precolombina en América (por ejemplo, los más de 100 millones de habitantes propuestos por Woodrow Borah) [16] dan una nueva credibilidad a la estadística de Las Casas. Por otra parte, contamos con las declaraciones de testigos independientes, entre ellos algunos a quienes no se puede acusar de simpatía hacia Las Casas, que confirman la altísima mortalidad entre los indios por causas ajenas a las enfermedades epidémicas. Bataillon [17], por ejemplo, cita el cálculo del conquistador y encomendero Rodrigo Lozano, para quien las guerras civiles del Perú en 1544-1548 causan la muerte de «más de la mitad», probablemente «tres quintas partes», de los indios forzados a servir a los españoles de porteadores.

Si estudiamos algunos sucesos particulares referidos en la *Brevíssima relación,* advertiremos que pisamos suelo firme. Menéndez Pidal se burla de los relatos de Las Casas en que habla de porteadores indios agotados por el trabajo, encadenados por el cuello, a quienes los españoles cortaban la cabeza para no tener que entretenerse en desatarlos. Para Menéndez Pidal estas historias son producto de la imaginación de Las Casas o de sus informadores. Pero Bataillon recoge una serie de testimonios que confirman esa «práctica siniestra»; entre ellos se cuentan el cronista Cieza de León, el funcionario real Pedro de la Gasca y Gonzalo de Pizarro. Otros más fueron el juez Alonso de Zorita, extraordinariamente bien informado, que daba cuenta de la misma práctica en su *Breve y Sumaria Relación de los Señores de la Nueva España,* y, en el siglo XVII, Gabriel Fernández de Villalobos, marqués de Varinas, testigo ocular de tales crímenes en Venezuela [18]. Un testimonio de la fiabilidad general de las fuentes utilizadas para la *Brevíssima relación* nos llega de la pluma del difunto Manuel Giménez Fernández en su informe preliminar a un estudio en vías de realización por él y sus estudiantes sobre las fuentes y textos paralelos del tratado. Giménez Fernández concluía que los hechos citados por Las Casas fueron tomados en gran parte de informes presentados a los monarcas españoles y al Consejo de Indias [19]. No hay duda de que futuras investigaciones

archivísticas nos ofrecerán más coincidencias con las aseveraciones de Las Casas en su *Brevíssima relación.*

Herring mantiene además la ya conocida afirmación de que la *Brevíssima relación* «sentó un sólido fundamento para la "Leyenda Negra", que desde entonces ha teñido con su color las obras de autores ingleses, holandeses, alemanes y americanos». En su brillante estudio de Las Casas, Alberto Salas le absolvió de estos cargos por dos razones. En primer lugar, Las Casas no tuvo en cuenta nunca el uso que los enemigos de España podían hacer de sus tratados. En segundo lugar, acusó de crueldad no sólo a los españoles, sino también a los conquistadores portugueses y alemanes en Venezuela, a quienes describió como «más crueles que tigres y lobos hambrientos». Si hubiera conocido los crímenes de los colonizadores ingleses, portugueses y franceses, no los habría criticado con más ni menos fuerza por el hecho de ser extranjeros. Como correctamente observa Salas, Las Casas estaba completamente libre de sentimientos nacionalistas [20].

Un dominico francés del siglo XVIII exculpó ya hace mucho a Las Casas de la acusación de ser responsable de la mala reputación de España con un razonamiento que no ha perdido nada de su contundencia. En su *Histoire générale de l'Amerique,* el padre Touron se negó a creer que los holandeses ignoraran las crueldades de los españoles en las Indias antes de haber leído el libro de Las Casas. «La tiranía de los conquistadores ha sido difundida demasiado ampliamente tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo y muchos hombres de buena voluntad se han lamentado en voz demasiado alta durante los pasados treinta o cuarenta años, como para que los holandeses no se percataran de hechos tan generalmente conocidos por toda Europa» [21]. Además, es obvio que los holandeses tenían muchas razones para conocer la capacidad de crueldad de los españoles sin necesidad de que se les informara de los sucesos ocurridos en América. En su estudio sobre los orígenes de la Leyenda Negra comenta Sverker Arnoldsson que el retrato de los españoles en la propaganda holandesa, donde se los presenta como rapaces, crueles y lascivos, tenía «una tremenda base real» [22].

Lógicamente, la *Brevíssima relación* de Las Casas contribuyó a ahondar y difundir aún más la mala reputación adquirida ya por España en Europa, pero afirmar que el libro «sentó un sólido fundamento para la "Leyenda Negra"» de la crueldad española en las Indias es simplificar excesivamente un proceso complejo que todavía no ha sido investigado a fondo. Consideremos los hechos. La *Brevíssima relación* se publicó en Sevilla en 1552; la primera traducción (al holandés) apareció en 1578, seguida de las versiones francesa (1579), inglesa (1583) y alemana (1599). Pero mucho

antes el viajero italiano Girolamo Benzoni había publicado su *Historia del Mondo Nuovo* (Venecia, 1565), con sus estremecedores relatos de la crueldad de los españoles para con los indios.

Su estilo sencillo, la gran cantidad de detalles anecdóticos y una impresión general de candor y compasión contribuyeron a la gran popularidad del libro de Benzoni. Pronto apareció en latín (1573) y francés (1578), en traducción del hugonote Urbain Chauveton, excelente especialista de su partido para asuntos americanos, que añadió al libro una serie de cuidadosas anotaciones. Bataillon llama la atención sobre el hecho de que el famoso cirujano francés Ambroise Paré y Montaigne citan a Benzoni y a Gómara —no a Las Casas— en sus denuncias de las fechorías españolas en las Indias [23]. Al parecer fueron las lecturas que Montaigne hizo de la obra de Gómara, y no de Benzoni, las que provocaron su estallido de ira en este asunto. Gilbert Chinard contrapone el tono divertido del ensayo de Montaigne *Sobre los caníbales* al airado carácter del ensayo *Sobre las carrozas*. Ambos tratan de los indios americanos, pero el primero fue escrito en 1580 y el segundo en 1588. ¿Qué había sucedido entretanto? Que Montaigne había leído a Gómara y conocido de labios de un español las acciones de los conquistadores en América [24].

Gómara no fue, sin embargo, el único cronista del imperialismo que atizó el fuego de la Leyenda Negra. El inglés Richard Hakluyt citó a Las Casas y a Benzoni en su ataque a la crueldad española para con los indios, pero también reprodujo una afirmación de Oviedo, «otro de sus propios historiadores y capitán del fuerte de Santo Domingo». Oviedo declaraba que los españoles llegados a las Indias, «al haber dejado tras de sí sus conciencias y todo temor de Dios, han actuado no como hombres sino como dragones y gente sin fe, y al no haber respetado la humanidad, han sido la causa de que muchos indios, que acaso pudieran haberse convertido o salvado, hayan sido muertos con varias y diversas muertes» [25]. Es evidente que la Leyenda Negra tiene más de uno o dos «autores».

Las referencias a la Leyenda Negra proclaman casi invariablemente que la envidia de los rivales extranjeros hacia las riquezas de España en América y su deseo de apoderarse de su imperio fueron las principales razones de la creación y difusión de dicha leyenda. Hubert Herring citó, aceptándola, la afirmación de un «español sagaz», Salvador de Madariaga, para quien «el amor tribal hizo que les fuese necesario a Inglaterra, Francia y Holanda deslustrar a España; en efecto, el imperio más rico y majestuoso jamás conocido por el mundo fue durante trescientos años la cantera de donde Inglaterra, Francia y Holanda sacaron las piedras para construir sus propios imperios. España debía carecer de razón para que

Francia, Holanda e Inglaterra, y más tarde Estados Unidos, pudieran tenerla» [26].

El historiador francés Pierre Chaunu ha reafirmado recientemente esta tesis. Pierre Chaunu ha lamentado el infeliz destino de Las Casas que le llevó a ser explotado tras su muerte por los enemigos sin escrúpulos de España. La *Brevíssima relación*, escribía Chaunu, «fue empuñada como un arma por los adversarios de España en lo más álgido de la batalla que en Europa, en el océano Atlántico, en América y muy pronto en el océano Indico y el Extremo Oriente enfrentaría a los *beati possidentes* de la primera oleada ibérica de la expansión europea con la segunda oleada de los vigorosos recién llegados». Las traducciones extranjeras de los tratados de Las Casas se convirtieron en armas «del arsenal polemista de los imperialismos hostiles al imperio español», en «las armas cínicas de la guerra psicológica». Así, se emplearon en unos objetivos totalmente carentes de relación con los «nobles motivos que los habían inspirado» [27].

Chaunu presentó un análisis estadístico sobre la historia de las ediciones de la *Brevíssima relación* y de otros tres importantes tratados de Las Casas y demostró sin dificultad que la gran mayoría de las ediciones de los cuatro tratados aparecieron no en España sino en el extranjero. Chaunu mostró también que hasta 1700 la distribución de ediciones por país coincidió con «el rango de los enemigos de España»; el mayor número de traducciones se publicó en Holanda, seguida de Francia e Inglaterra. El análisis de Chaunu reveló asimismo una correlación entre las incidencias de los enfrentamientos entre España y sus enemigos y el incremento o mengua del interés de los extranjeros por los tratados de Las Casas.

Sin embargo Chaunu no probó ni pudo probar que las traducciones extranjeras de Las Casas sirvieran ni exclusiva ni siquiera principalmente a innobles objetivos imperialistas, como armas «del arsenal polemista de los imperialismos hostiles al imperio español». Un examen cuidadoso de las circunstancias que rodearon a cada una de las ediciones de los títulos encuadrados en la Leyenda Negra hace pensar que, en el complejo proceso de la difusión de la Leyenda Negra, tuvieron su parte las aspiraciones nacionalistas y religiosas junto con otros conflictos ideológicos con la España de la Contrarreforma, a veces incluso un auténtico humanitarismo, así como los intereses expansionistas de grupos de comerciantes capitalistas. Un examen de este tipo revela enseguida el error de Chaunu cuando pretende que las traducciones extranjeras de los tratados de Las Casas no tuvieron relación con los «nobles motivos que los habían inspirado».

La primera obra de importancia de la Leyenda Negra publicada fuera de España fue la *Historia del Mondo Nuovo* de Benzoni (Venecia, 1565).

Hacía falta mucha imaginación para explicar la aparición de este libro a la luz de la apetencia colonialista de Venecia hacia América. Además, este relato de viaje de un milanés que pasó catorce años en las Indias no es tan cerradamente hostil a los españoles como a veces se ha supuesto. Benzoni alabó a los dominicos españoles en las Indias por sus esfuerzos en favor de los nativos. De las Leyes Nuevas dijo que eran «una ley [sic] en verdad santísima y gloriosísima, otorgada por un emperador divino». Habló con entusiasmo de Alonso López de Cerrato, presidente de la audiencia de Guatemala: «Puedo atestiguar que nunca hubo en toda la India un juez mejor, ni ningún otro que pusiera en práctica con mayor rigor buenos preceptos, obedeciendo las órdenes reales y esforzándose siempre porque los indios no fueran maltratados por ningún español». Benzoni elogió incluso al virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, por su prudencia al no procurar la aplicación de las Leyes Nuevas contra la oposición general de los colonos. Es bastante curiosa la escasa información que posee Benzoni sobre Las Casas, cuyos intentos por establecer una colonia en las costas de Venezuela criticó por pretender lo imposible [28].

Las Casas no tuvo un traductor al italiano en el siglo XVI. Esta circunstancia se ha de atribuir en gran parte al hecho de que después del tratado de Cateau Cambresis (1559) los españoles ejercieron un control directo o indirecto en todas partes de Italia, excepto en la República de Venecia y en el Ducado de Saboya. Sin embargo, a partir de 1616 salieron traducidos de las imprentas venecianas una serie de tratados de Las Casas, entre ellos la *Brevíssima relación,* su nota contra la esclavización de los indios y el compendio de su disputa con Sepúlvedca [29]. En sus prólogos y notas los editores y traductores denunciaron la crueldad española para con los indios, establecieron comparaciones entre la situación de los indios y las condiciones de vida de los pueblos europeos sometidos al dominio español y apoyaron las doctrinas de conversión pacífica de Las Casas. Sería absurdo atribuir esta utilización del obispo de Chiapas a la rivalidad colonial. Con todo, esta actividad editorial reflejaba sin duda la mortal hostilidad entre España y Venecia, hostilidad que el autor de una historia clásica de la República atribuye a «la actitud tolerante de Venecia en asuntos espirituales, a su independencia del papado, a sus amistosas relaciones con la protestante Inglaterra y los heréticos Países Bajos, a su oposición a los jesuitas y a su condescendencia hacia los judíos...» [30]. Es difícil entender por qué los principios de tolerancia, independencia nacional y conversión pacífica propugnados por los editores italianos de los escritos de Las Casas son menos nobles que los ideales de este último.

Las primeras aportaciones francesas a la Leyenda Negra fueron, quizá

las traducciones al francés y al latín de la obra de Benzoni realizadas por Urbain Chauveton. Podría descubrirse, tal vez, un rastro de apetito colonial en la aseveración de Chauveton según la cual los franceses, debido a sus formas más amables, tendrían más éxito que los españoles y los portugueses en la tarea de convertir a los indios [31]. Pero la hostilidad de Chauveton hacia España reflejaba sobre todo la divisoria político-religiosa que dominó a Francia a lo largo del siglo XVI. Las opiniones dadas a la imprenta por los franceses acerca de la conquista española tendían a distribuirse siguiendo con mucha precisión los frentes religiosos. Si el hugonote Chauveton denunció la crueldad de los españoles para con los indios, España encontró un ardoroso defensor en el franciscano André Thevet, cosmógrafo real. Thevet ridiculizaba a monsieur Chauveton por dejarse engañar por las mentiras de Benzoni, quien, según afirmaba aquél, nunca había puesto sus pies en América. El franciscano francés contemplaba con igual suspicacia la *Brevíssima relación* de Las Casas, calificándola de pequeña recopilación de mentiras falsamente atribuidas a un obispo español. Thevet, además, volcaba su desprecio sobre las personas humanitarias, «esos mentecatos que en sus despachos y estudios se entregaban a la contemplación de ideas platónicas» [32].

La tesis imperialista de Chaunu y el «amor tribal» de Madariaga son todavía menos aptas para explicar la pasión con que Michel de Montaigne denunció la conquista de Méjico y Perú. Montaigne no llegó siquiera a mencionar a España por su nombre en su ensayo *Sobre las carrozas*. Pero en cambio acusó a la civilización europea en pleno por su fracaso en acercarse a los indios con un espíritu de «entendimiento y camaradería fraterna» y por no respetar los derechos a la vida y libertad de los pueblos más débiles [33].

Dado que Chaunu atribuye una especial importancia a la utilización de Las Casas por parte de los holandeses, supuestamente con fines imperialistas, debemos examinar las circunstancias en que aparecieron las primeras traducciones de Las Casas en los Países Bajos. En 1578 se publicó en Holanda un volumen que contenía las traducciones de la *Brevíssima relación* y otros tratados de Las Casas. En esos momentos la revolución holandesa estaba luchando por su supervivencia —una revolución que, según Pieter Geyl [34], comenzó con la «oposición a las tendencias antinacionales del gobierno de Felipe II, a las tropas españolas y a la excesiva centralización y a la persecución religiosa». Hablar de motivos imperialistas en relación con la primera edición holandesa de la obra de Las Casas es pasar por alto la realidad. La intención propagandista del libro era, claramente, la de fomentar la unidad y el espíritu de lucha en Flandes

mostrando la naturaleza despiadada e injusta de un enemigo que cometía tan grandes atrocidades en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Los mismos motivos aparecen en el agrio ataque de Guillermo de Orange en su *Apologia* (1580) a la política de Indias mantenida por España. El año anterior apareció en Amberes, entonces en poder de los rebeldes, una edición francesa de la *Brevíssima relación*. Esta edición parece haber tenido como fin conseguir apoyos de los valones de habla francesa en la lucha por la independencia.

Indudablemente, una vez conseguida la independencia con mayor o menor seguridad, el capitalismo mercantil holandés comenzó a mostrar tendencias expansionistas. Las primeras expediciones piratas holandesas al Brasil y al norte de Sudamérica datan de la última década del siglo XVI; en 1621 se creó la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales. Un posible ejemplo temprano de la utilización de la *Brevíssima relación* al servicio de propósitos coloniales es una edición publicada en Amsterdam (1620) cuyo prólogo hace referencia a la liberación de los indios de sus opresores con la ayuda holandesa [35]. No hay duda de que las apetencias comerciales y coloniales tuvieron mucho que ver con el gran número de ediciones holandesas de la obra de Las Casas aparecidas a lo largo del siglo XVII. Pero la presunción de que ningún otro motivo (religioso o ideológico) contribuyó a la aparición de estas ediciones equivale a aceptar una interpretación muy simplista de la historia.

La convicción de Chaunu respecto a la existencia de un nexo estructural entre las ediciones extranjeras de Las Casas y la rivalidad colonial no encuentra mayor apoyo en el caso de Inglaterra. El investigador ruso Afanasiev ha mostrado que las sucesivas ediciones inglesas de la *Brevíssima relación* de Las Casas: 1583, 1625, 1656, 1689, 1699, 1745, coincidieron o bien con episodios tensos entre España e Inglaterra, en los que predominaban las cuestiones coloniales y comerciales, o bien con crisis internas políticas provocadas por el peligro de una restauración de los Estuardo y de la amenaza «papista» [36]. En el caso del segundo grupo de ediciones, el problema colonial desempeñó, como mucho, un papel secundario.

Para la difusión de la Leyenda Negra no hay nombre más importante que el de Theodore de Bry. De Bry, un valón nacido en Lieja, abandonó Flandes hacia 1570, probablemente para escapar de la «furia española», y se trasladó a Frankfurt, cuyo gobernante era entonces el calvinista Federico III del Palatinado. Allí De Bry estableció una imprenta especializada en libros de viajes bellamente realizados e ilustrados con profusión. Publicó las ediciones latina y alemana de Benzoni y sus hijos dieron a luz ediciones en latín y alemán de la *Brevíssima relación* de Las Casas (1598, 1599), con

las famosas ilustraciones que llevaron hasta el último rincón de Europa el mensaje de la crueldad española. Chaunu afirma que todas las ediciones holandesas, alemanas y latinas de Las Casas en el período de 1594-1599 estuvieron «inspiradas manifiestamente por las Provincias Unidas para mantener segura *(assurer)* su clientela» [37]. En esto Chaunu seguía el ejemplo de Rómulo Carbia —sin aportar más pruebas que el mismo Carbia [38].

Si fuera así, deberíamos esperar que la *Praefatio ad Lectorem*, que presenta la edición latina de la *Brevíssima relación* tuviese un carácter implacablemente antiespañol. Como era de esperar, los hermanos Jean Theodor y Jean Israel de Bry emplearon casi las mismas palabras que Las Casas cuando declaraban que los españoles habían cometido en las Indias tales crueldades, que se les podría llamar con más propiedad tigres y leones que hombres. Pero desautorizaron cualquier intento de difamar al conjunto de la nación española. Reconocían que en todo pueblo y región pueden encontrarse hombres buenos y malos. De hecho, afirmaban que «si nosotros hubiéramos disfrutado de la libertad y licencia de que gozaron los españoles en América, sin un juez superior que les inspirase miedo y los tuviera en jaque, habríamos sido indudablemente iguales a los españoles en salvajismo, crueldad e inhumanidad».

Los hermanos no sólo elogiaban a Las Casas, sino que alababan también al emperador Carlos V, «de feliz memoria», por sus esfuerzos para liberar a los indios de una «esclavitud cruel e intolerable». Su única intención, proclamaban estos devotos calvinistas, era dar a conocer a los hombres los terribles frutos de esa raíz de todos los males, el amor al dinero, y erradicar de sus corazones esa pasión. Cualquiera que indagase seriamente en su conciencia, la encontraría arraigada en su corazón [39]. Así, los hermanos De Bry rechazaban la idea de una maldad o crueldad exclusivamente españolas [40]. Nada justifica en el prólogo a su edición de la *Brevíssima relación* de 1598 la afirmación de que se esgrimiera como el arma cínica «de la guerra psicológica» o como parte «del arsenal polemista de los imperialismos hostiles al imperio español».

Parecen estar justificadas tres conclusiones provisionales. En primer lugar, la llamada Leyenda Negra es en esencia exacta, si se la despoja de sus tonos retóricos y emocionales y se tienen debidamente en cuenta sus fallos por no haber dado noticia de formas menos dramáticas de explotación de los indios por parte de los españoles (usurpación de tierras, peonaje, y otras cuestiones similares). En consecuencia, no se trata, en absoluto, de una leyenda y la expresión carece de valor descriptivo científico. El aceptar que la crítica tradicional de las prácticas coloniales españolas fue válida no supone de ninguna manera que las prácticas de otros impe-

rialismos fueran mejores. Y tampoco impide recalcar igualmente los logros de la colonización española que van desde las tareas abnegadas de muchos clérigos en el terreno de la erudición, la educación y la protección de los nativos hasta el florecimiento cultural producido en algunas partes de la zona durante el siglo XVIII.

En segundo lugar, todos los corolarios importantes que se derivan del concepto de Leyenda Negra son susceptibles de serios interrogantes. Entre ellos están la responsabilidad primera de Las Casas en la aparición y difusión de dicha Leyenda, la importancia decisiva de la rivalidad colonial en su utilización por parte del extranjero y el práctico predominio de actitudes derivadas de la Leyenda Negra en la literatura histórica anterior a Bourne.

Finalmente, el concepto de Leyenda Negra no ilustra el tema de las relaciones entre España y las Indias sino que más bien sirve para confundir y distorsionar esas relaciones. En particular, ha servido para generar una contraleyenda totalmente engañosa de altruismo hispano y benevolencia hacia los indios. Una parte de esta Leyenda Blanca escamotea la realidad de las relaciones entre indios y españoles presentando a cambio los textos de leyes y declaraciones piadosas de buena voluntad, que por lo general no se aplicaron. Otro componente de esta leyenda recalca los auténticos progresos culturales (como la abolición de los sacrificios humanos y del canibalismo) que son en gran medida irrelevantes por lo que respecta a la actuación y efectos del sistema colonial español. Un tercer componente denigra las formas de vida indias recurriendo a generalizaciones temerarias que demuestran una escasa comprensión de la cultura aborigen y de las opiniones de la antropología moderna.

Una función tradicional de la investigación moderna ha sido la de conjurar los mitos, dondequiera que se hayan dado. Demos por terminadas las leyendas en torno al imperio español, tanto si son blancas como si son negras.

Benjamin Keen [41] *HAHR*, Vol. XLIX: 4, 1969.

2

Modesta propuesta de moratoria sobre las grandes generalizaciones: algunas reflexiones sobre la leyenda negra

LEWIS HANKE

La estimulante contribución de Benjamin Keen al tema de la Leyenda Negra ilustra cómo el período colonial es una fuente casi inagotable de debates que nos llevan a revisar opiniones básicas sobre la historia de España en América [1]. Aunque no sea éste el lugar para discutir todas las cuestiones suscitadas por Keen, quizá haya llegado el momento de declarar entre cuantos escriben sobre la conquista española una moratoria a la publicación de generalidades y enjuiciamientos y de entrar en los archivos a fin de seguir investigando. El propósito de esta reseña es señalar la razón de la necesidad de la moratoria. Comencemos con un punto elemental y de lo más obvio.

Keen analiza la evolución de las ideas de Charles Gibson sobre la Leyenda Negra y, entre otros aspectos, se refiere a su «cuadro sombrío de una población india... tan desmoralizada que buscó alivio a su miseria en la bebida en unas proporciones pocas veces vistas en la historia» [2]. Lo que en realidad escribió Gibson en esa impresionante última frase de su sólida obra sobre los aztecas bajo el dominio español fue: «Si hemos de creer nuestras fuentes, pocos pueblos tuvieron a lo largo de la historia universal mayor inclinación a la embriaguez que los indios de la colonia española» [3]. Ahora bien, incluso un investigador tan activo y competente como Gibson consideraría tarea imposible revisar todas las fuentes disponibles sobre la ebriedad «a lo largo de la historia universal» de manera tan completa como para escribir la última frase de forma totalmente justificada.

No se puede negar que las borracheras eran muy habituales entre los indios sometidos al poder español en América. Sin embargo, las razones de ello no son quizá tan sencillas como sugieren Keen y Gibson. Javier Clavigero explicaba la adicción de los indios al alcohol con las siguientes palabras: «Actualmente y siempre han sido sobrios en el comer; pero es

vehementísima su afición a los licores y la impunidad a esta propensión; hoy la abundancia de licores y la impunidad de la embriaguez trastornan el sentido a la mitad de la nación» [4]. El último estudio sobre la situación de los indios en el Perú antes y después de la conquista, obra de Nathan Wachtel, hace algunas puntualizaciones adicionales, relevantes para este asunto [5]. Bajo el gobierno inca no se permitía el consumo de bebidas alcohólicas ni de coca al común de los indios; esa sociedad de consumo se desarrolló tras la llegada de los españoles. La actividad de los comerciantes y el trabajo en las minas crearon condiciones que fomentaron un mayor consumo de alimentos, incluida la carne [6]. La coca se convirtió en un producto muy apreciado y ampliamente vendido y el consumo de vino alcanzó tales proporciones que fray Benito de Peñalosa manifestaba en 1629: «Todos los males de la América española procedían de haber plantado viñas en el Perú» [7]. Si bien esta generalización del siglo XVII no puede ser plenamente cierta, las tabernas de centros mineros como la Villa Imperial de Potosí se hicieron de hecho famosas por la cantidad de alcohol consumido en ellas, así como por las grandes fortunas amasadas por sus propietarios [8].

Se puede aducir, por tanto, que la mayor facilidad para acceder a productos vetados hasta entonces fue responsable, al menos en parte, de la adicción de los indios a la bebida bajo el gobierno español. Pero el alcoholismo sigue siendo uno de los temas importantes relativamente poco estudiados de la historia colonial española [9]. Las causas de este fenómeno son un asunto complejo que no puede explicarse de forma adecuada mediante declaraciones globales.

El propio intento de Keen para clarificar y resolver las cuestiones relativas a la Leyenda Negra presenta una serie de dudosas generalizaciones acerca de la interpretación del principio: «las leyes se obedecen, pero no se aplican», que según pienso hace tiempo que están bien enterradas. Keen condena la Leyenda Blanca por presentar «en vez de la realidad de las relaciones entre indios y españoles, textos de leyes y expresiones piadosas de buena voluntad, que *por lo general no se aplicaron*» [10]. ¿Cómo se sabe que las leyes «por lo general no se aplicaron»? O por citar otras expresiones, empleadas por Keen, las leyes eran «papel mojado» [11]; las ordenanzas generales de 1573 se obedecían sólo «de boquilla» [12]. Keen mantiene así mismo que «la esencia de la política de Felipe II en las Indias fue profundamente antilascasiana. Durante su reinado los impuestos y las cargas laborales de los indios se incrementaron y descendió su nivel de vida» [13]. ¿Perseguía realmente la *política* del rey despojar a los indios, aun cuando en la práctica Felipe II llevó a algunos de esos resultados?

Analicemos esta opinión simplista sobre la política de Felipe II en las Indias a la luz de lo que realmente aconteció en el norte de Méjico, ejemplo aducido por Keen en apoyo de su interpretación. Afirma éste que «el período que siguió a 1573, año de la promulgación de la ordenanza general por el Consejo de Indias, la cual según Hanke llevó a los códigos legales las ideas de Las Casas, no conoció el cese de la "guerra a sangre y fuego" y la caza de indios para someterlos a esclavitud» [14]. Las pruebas se pueden encontrar, según se nos dice, en la monografía de Philip W. Powell [15]. Pero resulta evidente que los hechos presentados en este volumen sobre las relaciones entre indios y españoles en el norte de Nueva España no sostienen el punto de vista de Keen; más bien revelan un largo conflicto acerca de si debía recurrirse a la guerra, conflicto que finalmente perdieron los «halcones».

A su llegada, en 1586, el virrey Martín Enríquez de Almanza «se vio prácticamente obligado por las circunstancias previas a seguir una política de "guerra a sangre y fuego"», según Powell; pero, aun así, continuó el debate sobre la justicia de tal política [16]. El 20 de mayo de 1578, Felipe II ordenó al virrey Enríquez que estudiara las minutas de las reuniones del Consejo de Indias en 1546 y de los obispos de Nueva España, a fin de descubrir la forma de estimular la formación de comunidades de indios, recompensando con la remisión de sus prestaciones de trabajo a quienes entrasen voluntariamente a formar parte de ellas. Felipe dio además instrucciones al virrey para que evitara la violencia y trabajase con tal paciencia como para atraer a los indios hacia el plan de reasentamiento del rey, aunque al mismo tiempo procurando darse la mayor prisa [17]. Pero los esfuerzos de quienes insistían en la convicción pacífica, más que en la espada, no triunfaron hasta 1585 [18]. Tal como demuestra Stafford Poole en su estudio detallado y sustancioso de este debate, los hombres de Iglesia del Tercer Concilio Provincial Mejicano condenaron decididamente la guerra en 1585, incluso la emprendida contra los indios salvajes del norte de Méjico: «No encontramos ni percibimos justificación alguna para emprender la guerra a sangre y fuego» [19].

Según escribe Powell, durante el período de 1585 a 1600 el virrey Manrique de Zúñiga elaboró finalmente, junto con otras personas, un plan básico de pacificación. Powell lo denomina «la paz de las compras» (productos alimenticios, ropas y toda la parafernalia que acompaña a la vida sedentaria) y «la paz de la persuasión» (mediante diplomacia y esfuerzos misionales). En adelante la Corona incrementó sus esfuerzos por reunir a los indios y organizar un sistema de misiones [20]. Y estos intentos de pacificación no se quedaron en mero programa de buenas intenciones, de pa-

labras sin hechos. La política de pacificación logró sus esfuerzos; la mayoría de los chichimecas, hasta entonces belicosos, se sedentarizaron. Para asegurarse del cumplimiento de la política oficial, el virrey, conde de Monterrey, nombró a dos funcionarios capacitados —el contador real Diego Infante de Aguilar y el capitán Juan de Vergara Osorio— para que llevaran a cabo una inspección cuidadosa y sistemática de los resultados alcanzados. Las 3.300 páginas del informe manuscrito de su visita en 1601-1602 están todavía en el Archivo General de Indias. Powell estudió este informe detalladamente en un artículo enjundioso publicado después de su monografía [21].

Resumiendo esta cuestión, a partir de 1585 Felipe II apoyó la persuación por la paz, no por la fuerza, incluso en el caso de los belicosos chichimecas del norte de Méjico, como demuestra de forma concluyente la monografía de Powell. Felipe II dio también su apoyo a planes para civilizar a los indios mediante su urbanización, tanto en Perú como en Méjico [22]. La política de la Corona no parece irrazonable, teniendo en cuenta las dificultades de su aplicación en América [23]. Después de todo, los españoles querían al mismo tiempo cristianizar a los indios y sacarles partido y, si recurrían de forma general a la «guerra a sangre y fuego», les sería imposible realizar cualquiera de los dos propósitos con los indios muertos. Las epidemias de los primeros años de la década de 1570, que iniciaron un «siglo de depresión», hicieron especialmente atractiva su política de paz para los españoles, que dependían del trabajo de los indios.

Por otra parte, tanto si se aplican como si no, las leyes merecen ser estudiadas, pues revelan la psicología de un pueblo [24]. Los españoles del siglo XVI eran gente legalista y moralista; sus leyes y controversias nos hablan de lo que para ellos debería ser una vida ideal. Una de las mejores maneras de descubrir los males que la Corona española intentaba destruir consiste en estudiar las leyes mismas. Así, por ejemplo, algunas de las descripciones más expresivas de la crueldad de los españoles para con los indios aparecen en los textos de las órdenes reales —tanto que Juan Solórzano y Pereira, jurista del siglo XVII, recibió el mandato de retirar del manuscrito de su ***Política Indiana*** algunas de las ordenanzas destinadas a impedir el mal trato de los indios para que en el extranjero no se llegara a tener noticias de estos incidentes. Si los historiadores ignoran las tradiciones y actitudes recogidas en la legislación española del siglo XVI, dispondrán de mucho menos material con el que trabajar. Desconocerán, además, uno de los aspectos fundamentales de la historia intelectual de España. El resultado no será historia, sino un producto homogeneizado, ya que el «espíritu intrínseco» de la sociedad española, por utilizar una de

las elocuentes expresiones de Américo Castro, no puede entenderse si se pasa por alto el sentido español de la Ley.

Cualquier apreciación de la función general de las leyes de Indias entraña asimismo algunas cuestiones de hecho. Si los españoles estaban en América tan dispuestos a no hacer caso de la ley, ¿por qué tantos de ellos la temían? Quienes se rebelaron contra las Leyes Nuevas de 1542, destinadas a proteger a los indios, lo hicieron porque temían su aplicación, y no descansaron hasta conseguir aguar algunas de las más rigurosas. Quienes se opusieron a Bartolomé de Las Casas, e incluso le amenazaron con la violencia física mientras era obispo de Chiapas, temían las leyes propuestas por él. Quienes intentaron derogar el Tercer Concilio Mejicano, se oponían a sus conclusiones sobre las leyes relativas a los indios [25]. Naturalmente, algunos españoles residentes en América consideraban que las leyes eran una auténtica amenaza contra sus intereses. No habría hecho ninguna falta combatir leyes «que por lo general no se aplicaron» y que eran «declaraciones piadosas de buena voluntad».

La respuesta a la cuestión de la aplicación de las leyes de Indias se ha de buscar en los archivos. En este punto somos todos deudores de la investigación precursora de Woodrow Borah. Su artículo «Social Welfare and Social Obligation in New Spain: A Tentative Assessment» se encamina hacia un campo de investigación demasiado a menudo subestimado en el pasado [26]. Sus comentarios sobre los actos benéficos del régimen español, por la instalación de hospitales y el establecimiento de las Cajas de Comunidad, se han de tener en cuenta al emitir cualquier juicio sobre la acción de los españoles en América. Son especialmente pertinentes sus observaciones sobre el Tribunal General de Indios, encargado de los procesos judiciales relativos a los indios en Nueva España:

> Para aquellos momentos, el tribunal fue una innovación que resulta audaz incluso hoy en día. Aunque en otras partes de las Indias existían instancias especiales que atendían los casos indios, en ningún otro lugar alcanzaron tal desarrollo o se convirtieron en un sistema de ayuda legal mantenida por contribuciones fiscales. En Méjico, el Tribunal General de Indios actuaba como una institucion establecida auténticamente sobre todo el país que, cuando acogía bajo su jurisdicción un caso, no podía ser obviada. Los voluminosos informes que se han conservado hasta hoy en la capital de Méjco indican que sus servicios se utilizaron extensamente. Sus actividades se prolongaron hasta el final del régimen español [27].

Está aún por ver si la historia del Tribunal General de Indios, que está preparando Borah, demostrará o no que las leyes destinadas a la protec-

ción de los indios fueron por lo general ignoradas. Pero sean cuales sean sus conclusiones, se habrán de fundamentar en la investigación archivística más que en generalizaciones no documentadas.

Sin embargo, mi crítica principal a la postura de Keen se refiere a la suposición de que la seriedad del esfuerzo acometido por España en favor de sus súbditos indios se habrá de medir «no por el volumen de los documentos legales o del debate sobre el tema, sino por criterios tan pragmáticos como las tendencias demográficas y el nivel de vida de los indios» [28]. Estas pautas «pragmáticas» pueden ser adecuadas para nosotros en la actualidad, cuando la atención médica y otras medidas de seguridad social se han extendido a sectores cada vez mayores de la sociedad, pero, ¿han de colocarse siempre los historiadores gafas del siglo XX para observar el siglo XVI? Y, si hemos de considerar las tendencias demográficas, ¿no habremos de reconocer que tras esos datos, aparentemente «rigurosos» expresados en términos matemáticos se ha emboscado a menudo más de un prejuicio? En un repaso a la considerable literatura dedicada al tema desde el siglo XVI, Rolando Mellafe escribía recientemente: «Sobre pocos temas de la historia colonial hispanoamericana se ha opinado con más libertad e irresponsabilidad que sobre los de la población, y no es habitual que un problema histórico se cargue tanto de sentido polémico e intencionalidad ideológica» [29]. Aún hoy, cuando los métodos se han perfeccionado, el reciente intercambio entre Woodrow Borah y Angel Rosenblat sobre este asunto controvertido, ¿no nos aconseja más bien precaución que confianza cuando se trate de calcular el número de indios que habitaban América en 1492 o en 1519? [30]

Las razones apuntadas para el descenso de las poblaciones indias son además contradictorias y polémicas. En este punto las generalizaciones florecen con una exuberancia tropical. Juan Friede ha aportado recientemente documentación histórica para demostrar que en 1629 las epidemias causaron una pérdida de vidas entre los indios de dos comunidades mineras de Nueva Granada, pero seguidamente parece contradecirse a sí mismo aduciendo esta generalización: «Hay numerosos documentos que atribuyen de forma definitiva la disminución de la población india al trabajo excesivo, a la desnutrición, a la huida, a la separación de sexos, al mal trato, a la crueldad, a las levas para expediciones, a la esclavización, a la mita, etc. Cientos de documentos de archivo se refieren a estos factores más que a las plagas como causa del descenso demográfico». Friede no hace ningún esfuerzo por documentar esta opinión, que sólo pueden mantener quienes pretenden ignorar la información sobre epidemias y enfermedades [31]. Mellafe advierte que también este problema es complicado y tiene,

en general, varios tipos de interpretaciones criticables: «Al respecto hay ficciones y malos entendidos, se repiten conceptos sin valor científico alguno» [32]. Insiste Mellafe en que se han de hacer distinciones entre períodos y en que las condiciones diferían de región a región. Las dimensiones mismas de una familia india variaban de manera sustancial y el incremento de los mestizos ayuda a explicar el descenso de la población india, pues los varones españoles se apropiaban de las mujeres indias, las cuales engendraban, por tanto, menos niños indios [33]. Los «criterios pragmáticos» de las estadísticas poblacionales, por cuyo rasero quiere Keen medir el esfuerzo español, se han de estudiar con un conocimiento pleno de las variaciones, sutilezas y cantidades indeterminadas que implican.

«Los niveles de vida» son tan capciosos como las tendencias demográficas. Esos niveles, ¿habrán de ser idénticos para indios y españoles? [34] Y si son diferentes, ¿de qué modo lo serán? Es posible que los indios tuvieran opiniones distintas sobre lo que constituía un nivel de vida deseable. El cronista real Antonio de Herrera informaba solemnemente de lo que, según se decía, había respondido un «indio discreto» cuando un español del siglo XVI le preguntó por los mayores beneficios obtenidos por los indios. La respuesta debió de haber sorprendido a los españoles, pues el indio alabó las siguientes aportaciones españolas: el huevo, porque se podía comer cocido o crudo por jóvenes y viejos; el caballo, porque aumentó su movilidad y les liberó de transportar cargas, y la vela, porque prolongaba el día hasta entrada la noche [35]. Así, los niveles de vida dependen hasta cierto punto de lo que se considere valioso en ella. ¿Se refiere Keen a las condiciones de vivienda, a la asistencia médica, a las calorías por persona y día o a alguna otra cosa? Al margen de los criterios adoptados, ¿cómo se comparan los niveles de vida bajo el dominio español con los de los indios antes de la conquista? ¿Mejoraron esas condiciones de vida al concluir la dominación española, como afirman algunos historiadores?

Si la posesión de la tierra es un factor esencial para la apreciación de los «niveles de vida» —elemento que, según señala Gibson, Las Casas olvidó mencionar casi completamente en su catálogo de los abusos de los españoles con los indios— estas generalizaciones pueden llevar a confusión. Keen depende de la documentación de Gibson procedente del valle de Méjico para mostrar que los indios perdieron grandes extensiones de la tierra. Pero, tal como ha demostrado recientemente William B. Taylor, uno de los alumnos de Gibson, tras un paciente trabajo en los archivos locales, las pérdidas que sufrieron en Oaxaca fueron pocas: «Los pueblos y caciques del valle conservaron por lo general fincas extensas, indudablemente más de lo suficiente para cubrir las necesidades básicas y escapar

de la dependencia de los terratenientes advenedizos»[36]. Taylor descubre así mismo que las tierras indias no quedaron relegadas a las regiones montañosas ni aisladas en ellas, como insinuó en cierta ocasión Frank Tannenbaum. Además, según él, las haciendas de los españoles en Oaxaca eran por lo general pequeñas y estaban muy fragmentadas. Necesitamos más estudios de este tipo antes de poder apreciar la variedad de hecho en las formas de tenencia de tierra a lo largo del imperio. La idea de que las condiciones, prácticas y leyes variaron durante el tiempo del imperio es un concepto tan antiguo al menos como la obra de Rafael Altamira *Autonomía y descentralización legislativa en el régimen colonial español, siglos XVI a XVIII* (Coímbra, 1945), donde confirma sus anteriores estudios sobre este tema, al que Silvio Zavala ha hecho importantes aportaciones. Si se recurre al argumento de «las tendencias demográficas y los niveles de vida», se habrán de cotejar todas estas cuestiones, y quizá también otras, y se necesitará un gran esfuerzo de investigación si se les quiere dar una respuesta adecuada.

Para los españoles del siglo XVI, e indudablemente para Felipe II y sus consejeros, las pautas debieron de haber sido diferentes, al menos hasta cierto punto, de las aplicadas por Keen, como podemos observar por un artículo de las Ordenanzas de 1573 en que aquéllos justificaban la conquista señalando los variados beneficios, incluidos los materiales, de que disfrutarían los indios bajo el dominio español:

> Se ha de hacer comprender a los indios la posición y autoridad que Dios nos ha dado y nuestro celo en servirle al llevar su santa fe católica a todas las Indias Occidentales. Deberán así mismo tener noticia de las armadas y ejércitos que a este fin les hemos enviado y seguimos enviándoles, así como de las muchas provincias y naciones que nos han rendido obediencia y de los muchos beneficios que en consecuencia han recibido y reciben, especialmente por el hecho de haberles mandado hombres de Iglesia que les han enseñado la doctrina y la fe cristianas por las que pueden ser salvados. Además, hemos impartido justicia, de tal modo que nadie pueda agraviar a otro. Hemos mantenido la paz, de forma que ya no hay asesinatos o sacrificios, como en algunas partes era costumbre. Hemos hecho que los indios puedan ir seguros por todos los caminos y ejercer en paz sus actividades civiles. Les hemos enseñado buenos hábitos y la costumbre de llevar vestido y calzado. Les hemos liberado de las cargas y la servidumbre; les hemos dado a conocer el uso del pan, el vino, el aceite y muchos otros alimentos, la ropa de lana, la seda, el lino, los caballos, las vacas, las herramientas, las armas y muchas otras cosas traídas de España; les hemos instruido en oficios gracias a los cuales pueden vivir excelentemente. De todas estas ventajas disfrutarán los indios que abracen nuestra santa fe y nos rindan obediencia[37].

Quienes actualmente juzgan la conquista sólo desde un punto de vista material —tendencias demográficas y nivel de vida— y desdeñan como palabrería las demás justificaciones españolas expuestas en las Ordenanzas de 1573, pueden acabar encontrándose en la posición de los indigenistas, tan mordazmente descritos por el pintor mejicano José Clemente Orozco:

> En su opinión, la conquista no fue como debiera haber sido. En vez de enviar a capitanes crueles y ambiciosos, España debería haber mandado una numerosa delegación de etnólogos, antropólogos, ingenieros civiles, dentistas, veterinarios, médicos, maestros de escuelas rurales, agrónomos, enfermeras de la Cruz Roja, filósofos, filólogos, biólogos, críticos de arte, muralistas e historiadores eruditos... A su llegada a Veracruz, los españoles tendrían que haber desembarcado de las carabelas en carrozas alegóricas decoradas con flores; en una de ellas irían Cortés y sus capitanes, portando cada uno un cestillo con lirios, una gran cantidad de flores, confetti y serpentinas para utilizarlas a lo largo del camino a Tlaxcala y al gran Tenoctitlán; los conquistadores rendirían luego homenaje al poderoso Moctezuma, instalarían laboratorios bacteriológicos, urológicos y de rayos X, un Departamento de Asistencia Pública, universidades, guarderías para niños, bibliotecas y cajas de ahorro y crédito. Los españoles, en vez de aceptar el regalo frecuente de muchachas aztecas y toltecas, deberían haber traído consigo chicas guapas de Andalucía y Galicia para ofrecérselas a Moctezuma y a Cuauhtémoc. Se tendría que haber asignado a Alvarado, Ordaz, Sandoval y demás héroes de la conquista la tarea de proteger las ciudades en ruinas, para que no se perdiera nada del enorme arte precolombino. Los españoles deberían haber aprendido las setecientas ochenta y dos lenguas diferentes entonces en uso en el país, respetado la religión indígena y dejado en su sitio a Huitzilipochtli; tendrían que haber hecho repartos gratuitos de simientes, maquinaria agrícola y ganado, tendrían que haber construido casas y habérselas entregado a los campesinos, haber organizado ejidos y cooperativas, construido carreteras y puentes, enseñado nuevas industrias y deportes; todo ello de forma agradable, delicadamente y con afecto [38].

Orozco se olvidaba sólo de un punto. No incluyó la idea, propuesta por algunos escritores, de que los indios se habrían encontrado en mejor situación si España nunca hubiera establecido su imperio en América. El mismo Las Casas declaró en cierta ocasión que si se hubiera de emplear la fuerza para convertir a los indios, sería mejor dejarlos sin cristianizar.

Estas citas ilustran algunos de los problemas no resueltos que se dan en los intentos por entender la Leyenda Negra. En cuanto estudiosos de la historia, ¿no necesitaríamos contemplar la conquista española desde una perspectiva un tanto distinta de la de Felipe II o de la de los escritores «pragmáticos» actuales? Según ha escrito France V. Scholes en una de las

interpretaciones mejor fundadas y concisas sobre el tema: «El intento de combinar los motivos económicos y los eclesiástico-humanitarios del imperio creó problemas de enorme importancia histórica» [39]. Fueran o no «buenos» los esfuerzos por convertir a los indios al cristianismo, influyeron en la actividad española en América de una manera considerable.

Estos esfuerzos condujeron a una lucha por la justicia que en el caso de España fue, a mi parecer, algo único en la época moderna (¡Aquí tenemos un ejemplo de lo difícil que resulta desprenderse de las generalizaciones propias!). Los contendientes en estas luchas combatieron con vigor, en España y en América, y los resultados no fueron siempre, de ninguna manera, beneficiosos para los indios. Pero los efectos reales de estos conflictos en la sociedad del Nuevo Mundo están aún por estudiar en muchos casos. Para quienes creen que la lucha en favor de la justicia concluyó en el momento de iniciarse el reinado de Felipe II, puede resultar sorprendente que una de las batallas más arduas y prolongadas para proteger a los indios se desarrollara en Potosí a finales del siglo XVIII, entre el criollo Pedro Vicente Cañete, que defendía la mita decididamente y con gran aparato erudito, y el peninsular Victorián de Villava, quien la atacó sin cuartel con pasión y erudición [40]. Este suceso ha sido ya estudiado, pero muchos otros aguardan a los historiadores. Así, por ejemplo, ha recibido poca atención la Audiencia, que es para H. Haring «la institución de mayor importancia e interés del gobierno de las Indias españolas» [41]. Las pocas monografías publicadas hasta ahora no se sirven plenamente del copioso material de archivo disponible, a pesar de que un estudio detallado de su labor en diversas partes del imperio y extendida a un período amplio de tiempo sería, quizá, el mejor método particular para determinar si las leyes se dictaban o no meramente «de boquilla». Ernst Schäfer, cuyos fundamentales estudios de las obras del Consejo de Indias le exigieron años de labor en el Archivo General de Indias, creía que la elevada calidad de los jueces de la Audiencia fue responsable de la eficaz administración de la justicia: «De los muchos centenares de letrados españoles en las Indias, muy pocos fueron los que, al final, se mostraron indignos de su clase» [42]. Las Casas reconoció la función clave de la Audiencia en la protección de los indios. En 1566, último año de su larga vida, argumentó con éxito contra la abolición de la audiencia de Guatemala.

No hay duda de que algunas de las leyes no se cumplieron, o sólo se aplicaron parcialmente, pues la justicia del rey se ejerció con éxito variable según el período y la región particular en cuestión. Una de las mejores maneras de conocer estas cuestiones consistiría en examinar las residencias de los jueces de la Audiencia. Como observaba el historiador peruano Raúl

Porras Barrenechea, hasta que no se estudien estos documentos «no se puede escribir fundadamente la historia colonial» [43]. Semejante tipo de investigación aclararía ante todo hasta qué punto era cumplida en América la política real dictada en España, a veces frente a los poderosos intereses opuestos de los colonos españoles y funcionarios eclesiásticos.

Incluso después de las investigaciones archivísticas es seguro que aparecerán diversas interpretaciones, en función del aspecto que quiera resaltar el historiador. Dos importantes estudios recientes —los libros de Pál Kelemen y de Stanley y Barbara Stein— parecen casi tratar partes del mundo distintas y épocas diferentes, a pesar de que ambos analizan el período colonial latinoamericano [44].

En estos años Latinoamérica se ha convertido en el paciente del diván del psiquiatra; podemos, por tanto, esperar que aparezcan más interpretaciones, pues los historiadores siguen contemplando el pasado, con un ojo puesto en el presente o en el futuro. Como observaba Luis Aguilar Costa Pinto: «Lo que se debate es la herencia global de la sociedad arcaica —herencia económica, política e intelectual—, sus estructuras, sus valores, sus perspectivas» [45]. Según avance este debate, habremos de sentirnos afortunados si logramos escapar de un «presentismo» groseramente anacrónico para el que todo lo pasado es irrelevante y carece de disculpas si no se mide de acuerdo con nuestros más nobles ideales de hoy en día o si de alguna manera puede relacionarse con la civilización occidental, única impulsora de la guerra, el imperialismo, la enfermedad, la crueldad, la superstición y la hipocresía. Quizá entremos en un período semejante al que siguió a las revoluciones de principios del siglo XIX, cuando muchos historiadores de las naciones recién emancipadas consideraban completamente perverso el período colonial español: «Consumada la Emancipación, padecimos por explicable enojo y con eco que resonó por décadas, un afán de borrar, casi diría de aniquilar, el ciclo histórico que a esas luchas había antecedido» [46].

Finalmente, una interpretación global de la acción de España en América conduce habitualmente a preguntas de carácter amplio y general. Podemos estar de acuerdo (al menos yo lo estoy) con Juan Friede, cuando explica que la materia de la historia es la «realidad en América», más que el mero enunciado de leyes y teorías [47]. Pero en última instancia volvemos a la naturaleza esencial del gobierno colonial en América, y a un enjuiciamiento de cómo trató España los problemas creados al intentar combinar «los motivos económicos y los eclesiástico-humanitarios del imperio».

Estos juicios acaban en generalizaciones, y, con tal de que no se expresen en términos simplistas de «Leyenda Negra» o «Leyenda Blanca»,

pueden ser útiles para comprender la compleja historia de la conquista española. Por ejemplo, sería difícil dar con un balance más justo que el de Edward G. Bourne, a quien justamente elogian Keen y otros:

> ¿Qué intentó en realidad España en el Nuevo Mundo y cómo lo hizo? Emprendió la enorme, si no imposible, tarea de llevar a toda una raza de millones de personas a la esfera del pensamiento, la vida y la religión europea... Y si el intento fue en cierto modo un fracaso, fue un fracaso del tipo del de Alejandro Magno en su idea de instituir un imperio asiático permanente, un fracaso que ha dejado una huella imborrable en épocas sucesivas... Aún así, la idea era grandiosa, y el esfuerzo para llevarla a cabo apeló a lo mejor de cada uno de los hombres que, consciente o inconscientemente, trabajaron en su realización. Como todos los grandes acontecimientos de la historia humana, tiene aspectos oscuros y, por desgracia, esos aspectos han sido proyectados habitualmente a un primer plano por escritores no españoles, debido a la influencia de los celos nacionales y del prejuicio religioso. El hecho importante y duradero sigue siendo, sin embargo, al margen de juicios de valor, que durante el período colonial la lengua, la religión, la cultura y las instituciones políticas de Castilla fueron trasplantadas a una zona veinte veces mayor que la del Estado progenitor... La obra de España en el Nuevo Mundo, con todos sus defectos y adulteraciones debidas a intereses egoístas, ofreció un campo extraordinario para el despliegue del carácter nacional e individual... La legislación colonial del reinado de Felipe II revela, aparte de sus deficiencias, un interés profundo y humano por la civilización de sus dominios ultramarinos... El largo brazo del rey se extendió para proteger al débil y al desamparado de la opresión y del error. No siempre lo logró, pero no se le puede negar el honor de ese esfuerzo [48].

Muchos historiadores aceptarán actualmente las conclusiones de Bourne como fundamentalmente correctas y algunos estarán de acuerdo en que nuestro campo necesita más interpretaciones teóricas, más especulaciones imaginativas, acerca de la historia de Hispanoamérica. Pero, ¿no estaría bien que nos centráramos por un momento en problemas históricos concretos, como el de la actividad de las Audiencias en su intento por aplicar la multitud de leyes reales en las diversas regiones de las Indias o el de los sistemas de posesión de la tierra en las distintas partes del imperio? ¿No habrá llegado ya el momento de una moratoria temporal para las generalizaciones discutibles que se presentan como hechos históricos?

Lewis Hanke [49] *HAHR,* Vol. LI: 1, 1971

3

Revisión de la leyenda blanca: respuesta a la «modesta propuesta» del profesor Hanke

BENJAMIN KEEN

En un artículo reciente sobre la Leyenda Negra [1] llamé la atención sobre cierta paradoja en los escritos de Lewis Hanke. «El personaje central de los estudios de Hanke sobre la historia intelectual —escribía allí— la figura cuya grandeza como humanista, historiador y antropólogo ha documentado con tanta habilidad y amplitud es la de Las Casas, la pretendida fuente de la Leyenda Negra. Sin embargo, las ideas de Hanke sobre la política colonial de España tienen una sorprendente afinidad con las actitudes de los antagonistas de Las Casas que propugnaron una "leyenda blanca" del altruismo y la tolerancia española». Y pasé a documentar este asunto refiriéndome a algunos de los estudios de Hanke.

El extenso comentario de Hanke [2] a mi artículo no disipa la ambigüedad a la que me refería. Por el contrario, agudiza la paradoja, pues la aproxima netamente a las posturas de la Leyenda Blanca. Aunque aconseja a quienes escriben sobre la conquista española que cesen de publicar generalizaciones y entren en los archivos para seguir investigando, repite sus propias grandes generalizaciones relativas al carácter único de la lucha española en favor de la justicia. En apoyo de su afirmación cita otra generalización de Edward G. Bourne, quien presenta a Felipe II extendiendo su largo brazo «para proteger al débil y al desamparado de la opresión y del error». Ninguna de las dos afirmaciones tiene un gran valor probatorio.

Hanke señala correctamente de pasada que yo, como otros escritores, he elogiado a Bourne, un historiador muy bien dotado, que, con su *Spain in America* (1904), marcó un hito en la historiografía revisionista. En mi introducción a una nueva edición de su obra (1962), escribía yo:

> Bourne introdujo en esta obra suya una rara erudición y una maestría en el arte de la crítica histórica quizá sin parangón entre sus contemporáneos. A

estas fuentes de vigor hemos de añadir un talento para la síntesis que hacía a Bourne capaz de comprimir en pocas páginas los elementos de un problema tan complicado como el del debate sobre Vespuccio; y, además, en un estilo claro y sencillo, ideal para una obra destinada al gran público.

Pero mi admiración por la habilidad desplegada por Bourne en la solución de problemas técnicos históricos no se extiende a sus opiniones sobre la política indiana española. Al contrario; frente a ese sesgo interpretativo hice la siguiente clara advertencia:

> Los tiempos de Bourne fueron testigos del nacimiento, en medio de un gran debate público, de un imperio americano en el Caribe y en el Pacífico conseguido, en el caso de las Filipinas, mediante la eliminación violenta por parte de los Estados Unidos de los rebeldes nativos no dispuestos a aceptar su dominación. No se puede dudar de que el nuevo clima de opinión imperialista, la nueva condición de América como potencia colonial, influyó en los juicios históricos de Bourne y le predispuso para contemplar con mayor simpatía el proceso colonial español.

Al señalar que Bourne había iniciado una reacción académica en contra de la Leyenda Negra, me preguntaba si no se habría dado un giro en redondo, «si no estaba comenzando a surgir una "leyenda blanca" de altruismo y tolerancia española partiendo de escritos de eruditos como Lewis Hanke» [3].

Lo que otorga cierto carácter irónico a la confianza de Hanke en Bourne es el hecho de que la obra de éste, convertida casi inmediatamente en un clásico, dio un gran impulso al movimiento de descrédito de Las Casas como fuente de información histórica. Bourne se lamentaba de que la *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias* del padre Las Casas, con «sus retratos de terrible inhumanidad, su apasionada denuncia de los conquistadores y su dura crítica a los agentes coloniales, llegara a ser la materia prima de generaciones de historiadores» [4]. Un discípulo de Bourne, Lesley Byrd Simpson, desarrolló este tema en *The Encomienda in New Spain* (1929), libro que contribuyó a formar el pensamiento de una generación de especialistas estadounidenses en historia latinoamericana. Bourne utilizó la introducción a esta obra para lanzar un corrosivo ataque contra Las Casas, declarando que había que volver a escribir toda la historia social de las colonias españolas, «pues el partidismo violento del tratado de Las Casas (la *Brevíssima relación)* ha viciado la manera de pensar de los historiadores de la conquista española». Simpson llegó incluso a revitalizar la antigua maledicencia por la que se relacionaba a Las Casas con el inicio del co-

mercio de esclavos de Africa a América. «Es inútil negar —escribía— que Las Casas fomentó más que nadie la introducción de los esclavos negros en América». [5] ¡Curiosa afirmación en boca de un historiador social que debería haber sido consciente de las fuerzas económicas impersonales que generaron la moderna esclavitud de las plantaciones!

Las semillas antilascasianas sembradas por Bourne y Simpson cayeron en suelo fértil. John Tate Lanning, en su reseña del libro de Simpson en la *HAHR,* consideraba que su punto culminante era «el análisis penetrante y brillantemente escrito de la inmerecida influencia de Las Casas en los historiadores de Indias» [6]. El libro de Simpson tuvo igualmente un eco entusiástico en Charles E. Chapman, quien en su popular texto *Colonial Hispanic America* (1933) declaró que nadie había emitido «un juicio mejor fundado que el de Simpson acerca de la "crueldad" española» [7]. Podrían multiplicarse los ejemplos del fervor antilascasiano.

En esta época de reacción en contra de Las Casas fue cuando Lewis Hanke (1933) comenzó a estudiar al dominico y su papel en la lucha contra la política indiana de España. No es éste el lugar adecuado para evaluar en detalle los numerosos estudios de Hanke dedicados al padre Las Casas y a la historia intelectual de la conquista. Baste con decir que la investigación de Hanke en torno a la carrera de Las Casas como humanista, historiador y antropólogo equivalió a un redescubrimiento de su persona. Los escritos de Hanke fueron un freno decisivo para la campaña de descrédito de Las Casas en los Estados Unidos. No es, probablemente, ninguna coincidencia que Simpson omitiera en la segunda edición de su *Encomienda in New Spain* (1950) la introducción, con su fulminante ataque contra Las Casas, y se limitara meramente a observar que «su influencia en muchas generaciones de historiadores es un hecho demostrado y aceptado y no requiere que nos volvamos a detener en él» [8]. Esto me retrotrae a la paradoja central en los escritos de Hanke sobre la política indiana de España. El historiador que ha contribuido más que ningún otro a establecer la fiabilidad de Las Casas como fuente de información histórica ofrece sobre esa política conclusiones diametralmente opuestas a las de Las Casas.

Tras medio siglo de lucha en defensa de los indios, Las Casas, que mantuvo hasta el final el contacto con los asuntos de las Indias a través de una amplia red de corresponsales, no tenía dudas sobre el carácter depredatorio y explotador de la política de Indias. En su testamento, redactado ante notario el 17 de marzo de 1564, el anciano obispo afirmaba solemnemente que debido a los «grandes pecados e injusticias» cometidas por los españoles en las Indias, y a «los robos y asesinatos y usurpaciones de los Estados y señoríos de los reyes y señores naturales», Dios habría

de descargar sobre España «su fuerza y su cólera» [9]. Otro acto de sus últimos días permite adivinar lo profundo de la desilución de Las Casas hacia la política indiana de España, y en especial hacia Felipe II, a quien Hanke atribuye sentimientos lascasianos. La audacia de esta acción sugiere además la desesperación con que veía Las Casas la condición en que se hallaban los indios. Pasando por encima del rey Felipe, patrono de la Iglesia en América, Las Casas envió una carta al papa Pío V solicitando al Pontífice que bajo pena de excomunión ordenara poner fin a las guerras injustas contra los indios y a la expropiación violenta de sus tierras con el pretexto de su conversión. Y apelaba al Papa para que mandara a los obispos de las Indias intervenir en favor de los indios, quienes «oprimidos con increíbles penalidades y tiranía soportan sobre sus débiles hombros contra toda ley, natural y divina, un yugo y una carga intolerablemente pesados...» [10].

Podemos preguntarnos quién caracteriza más correctamente la política de Indias española, si Las Casas o Hanke, cuya prueba principal es una legislación que Marcel Bataillon describe agudamente [11] como un esfuerzo «por salvar lo que pudiera salvarse del naufragio del lascasianismo».

Al observar las simplicidades de Keen y algunos otros, Hanke aconseja a nuestro gremio «declarar una moratoria para la publicación de generalizaciones y entrar en los archivos para seguir investigando». Pasemos por alto cómo olvida Hanke su propio consejo. Concedámosle también que la investigación archivística continuada e incluso intensificada es totalmente deseable. Pero, ¿deberemos abandonar de hecho la elaboración de generalizaciones hasta que se haya estudiado el último documento de los archivos, hasta que contemos con todas las pruebas?

La propuesta de Hanke parece implicar un falso entendimiento de la naturaleza y significado de las generalizaciones. Señala que las investigaciones pacientes del alumno de Charles Gibson, William Taylor, han revelado que en Oaxaca, al contrario de lo que ocurrió en el valle y en el norte de Méjico, «los pueblos y caciques del valle conservaron por lo general fincas extensas, indudablemente más de lo suficiente para cubrir las necesidades básicas y escapar de la dependencia de los terratenientes advenedizos». Hanke ha descubierto así mismo que en cierta hacienda mejicana estudiada por el erudito checo Bohumil Badura «los hacendados debían a veces a sus peones más de lo que éstos les debían a ellos». Tales situaciones contradicen, desde luego, la idea tradicional de la hacienda colonial. Ilustran la rica variedad de los sistemas institucionales y sociales

existentes en el vasto imperio español de América. Pero, ¿nos exigen suspender nuestros juicios sobre la importancia y función de la hacienda colonial?

La generalización en Historia consiste en derivar un principio, modelo o regularidad a partir de casos particulares. Cuanto mayor sea el número de ellos diponibles para su estudio, más de fiar será la generalización. Pero, que yo sepa, no hay generalización histórica que se vea libre de la regla de excepciones. La riqueza, complejidad y fluidez del proceso histórico aseguran que ninguna tendencia consigue llegar a la culminación lógica de su perfección. Es bien conocido que algunos nazis alemanes particulares trabaron amistad con las víctimas del fascismo alemán. Igualmente es bien conocido que algunos dueños de esclavos del sur estadounidense trataban con amabilidad a sus esclavos. Estas excepciones no invalidan la idea generalmente aceptada de que el nazismo y la esclavitud en las plantaciones fueron sistemas sociales opresores y retrógrados.

Estos comentarios se pueden aplicar a los valiosos hallazgos de Taylor y Badura. Tales hallazgos siguen siendo, al menos de forma provisional, excepciones a las tendencias dominantes y no invalidan las generalizaciones ampliamente documentadas relativas a la ocupación española por usurpación y por otros medios de las tierras indias y el incremento paralelo del peonaje por deuda de los indios [12]. Pudiera ser que posteriores investigaciones revelaran que lo cierto es lo contrario de la imagen tradicional; quizá descubran ante nuestra sorprendida mirada un mar de prósperas comunidades indias rodeando islas de tierra en manos españolas, cuyos propietarios estaban profundamente endeudados con los indios. Sin embargo, hasta que no salgan a la luz más pruebas de este cuadro tan atractivo, estamos justificados, según creo, para seguir manteniendo las actuales generalizaciones sobre estos temas.

La cuestión primordial no consiste en saber si es correcto o no establecer generalizaciones sino más bien en determinar el tipo de evidencia en que se basa una generalización. Ahora bien, un principio elemental del método histórico es que las declaraciones oficiales, los códigos legales y otras cosas semejantes son fuentes de información histórica relativamente inseguras [13]. Pueden muy bien reflejar la ideología dominante de su tiempo y lugar o los deseos del legislador; pueden revelar o no la psicología de un pueblo, como pretende Hanke; pero su valor probatorio respecto a lo que realmente ocurrió es con frecuencia muy escaso. Sobre este punto, las Ordenanzas de 1573, que sobre el papel abolieron las «conquistas», se encuadran en líneas generales en la misma categoría del relato místico del presidente McKinley acerca de cómo recibió una iluminación divina sobre

la necesidad de anexionarse las islas Filipinas, del informe televisado del Presidente Johnson sobre las condiciones que supuestamente le forzaron a intervenir en la República Dominicana en 1965 y las diversas explicaciones oficiales de nuestra presencia en Vietnam.

No se trata primordialmente de la sinceridad de la Corona y de los legisladores que establecieron las ordenanzas y demás legislación destinada a proteger a los indios. Es evidente que la conservación de la población india —la auténtica riqueza de las Indias— interesaba a la Corona. Pero las leyes son papel mojado mientras no se apliquen, y la realidad social en América (la presencia de una poderosa élite colonial decidida a salvaguardar sus privilegios) y los propios intereses de la Corona, reducidos y de alcance limitado (su necesidad de ingresos para financiar las guerras y la diplomacia y mantener una nobleza parasitaria) redujeron constantemente al ridículo a la legislación protectora. Manuel González Prada resumía magistralmente el dilema del rey:

> El resultado no podía ser otro; la explotación era un mandato oficial; se proponía cometer atropellos de forma humana y consumar injusticias con equidad. Para erradicar los abusos habría sido necesario abolir los repartimientos y la mita; en una palabra, cambiar completamente el sistema colonial. Sin la herramienta de los indios americanos las arcas de la Hacienda española se habrían vaciado [14].

Conviene hacer aquí una advertencia. Algunos historiadores, fascinados por el foso habitualmente abierto entre las leyes coloniales y su observancia, han pasado por alto el hecho de que además de la legislación protectora, frecuentemente desatendida, existía un cuerpo de legislación explotadora que fue efectivamente aplicada. John R. Rowe ha hecho algo muy útil al llamar la atención sobre ello:

> Los apologistas del régimen colonial español han afirmado repetidamente que las leyes en sí eran humanas y que las quejas de los nativos fueron consecuencia de la incapacidad de los funcionarios locales para aplicarlas. Tal aseveración puede hacerse sólo tras una selección partidista de las leyes en cuestión. La legislación que exigía trabajos forzados con salarios injustos era claramente explotadora, y lo eran también las leyes que permitían la venta obligatoria de bienes a precios fijos. Otras leyes, como las que limitaban la propiedad de la tierra por parte de los nativos a una cantidad máxima baja, mientras permitían el crecimiento indefinido de las fincas españolas, fueron, por lo menos, discriminatorias. La adscripción de indios a trabajos forzados en las minas los igualaba legalmente con los españoles convictos de crímenes «atroces», pues en España sólo los peores criminales eran sentenciados a este tipo de trabajos [15].

Rowe concluye su artículo sobre la situación de los incas bajo el dominio español con este comentario: «No es de extrañar que los incas se sublevasen».

Una de las «simplezas más evidentes» descubiertas por Hanke en mi nota sobre la Leyenda Negra deriva de la conclusión del libro de Charles Gibson *The Aztecs under Spanish Rule*. Citaré textualmente el pasaje en cuestión:

> La civilización quedó imbuida en muchos puntos de rasgos hispánicos, pero conservó un carácter esencialmente indio, en parte por el convencimiento de sus miembros, y en parte porque se vio abatida a un rango social tan bajo que no tuvo oportunidad alguna de cambiar. Una de las primeras y más persistentes respuestas individuales fue la bebida. Si hemos de creer a nuestras fuentes, pocos pueblos tuvieron a lo largo de la historia universal mayor inclinación a la embriaguez que los indios de la colonia española [16].

En el cuerpo de su obra Gibson atribuye esta tendencia a la embriaguez, tan difundida entre los indios, y el fracaso de las tentativas oficiales para controlarla de forma más concreta, «a la angustia profundamente asentada en la población nativa, aliviada de algún modo por la intoxicación etílica, y a la ansiedad de los vendedores de licores por capitalizar esa angustia. La producción de pulque se convirtió en una de las principales industrias de las haciendas españolas» [17].

Esta explicación me parece totalmente razonable. A Hanke, sin embargo, le resulta inadecuada, y acusa a Gibson y a Keen de simplificar en exceso las causas del problema. Hanke cita al jesuita Clavigero, del siglo XVIII, que explicaba la adicción de los indios al alcohol por una fuerte *propensión* que las leyes severas de sus anteriores gobernantes reprimieron pero que irrumpió bajo el régimen más laxo de los españoles. Ahora bien, esta idea de una propensión racial o nacional de los indios hacia las bebidas fuertes y otros vicios es anterior a Clavigero; la encontramos en distintos cronistas del siglo XVI, asociada a veces, como en el caso de Sahagún, a la creencia en que esa y otras malas tendencias se debían a la funesta influencia del clima, el suelo y las constelaciones americanas [18]. La idea de que la propensión hacia las bebidas fuertes es un rasgo inherente racional o nacional, es muy vieja y muy nueva a la vez. En la época moderna se ha recurrido a la misma explicación para dar razón de la tan extendida presencia de la embriaguez entre los inmigrantes irlandeses y polacos, entre los negros y otros grupos étnicos sometidos a una dura desestructuración social. Apenas si merece ser refutada.

El segundo punto tocado por Hanke, a partir de un estudio no publicado de Nathan Wachtel sobre las condiciones de vida de los indios antes y después de la conquista del Perú, es en realidad una ampliación del primero: «Se puede aducir —escribe Hanke— que la mayor facilidad para acceder a productos vetados hasta entonces fue responsable al menos en parte de la adicción de los indios a la bebida bajo el gobierno español». Si nos planteamos la pregunta obvia de por qué los indios no utilizaron esa «mayor facilidad para acceder a productos vetados hasta entonces» a fin de mejorar su nivel de vida, la respuesta, igualmente obvia, será que su mejor capacidad de juicio se veía superada por su fatal propensión a la bebida. Este segundo razonamiento, cuya esencia se resume en que a los indios «les iba demasiado bien» es también bastante antigua. Vetancurt, el cronista mejicano de finales del siglo XVII, insistía en que las penalidades de los indios eran mucho más ligeras que las de antes de la conquista; si los indios no fueran tan perezosos ni tan dados a la bebida, serían ricos, más que los españoles [19]. El prestigioso sociólogo jesuita de finales del siglo XVI, Giovanni Botero, combinó los argumentos de la *propensión* y del «les iba demasiado bien» en sus *Relationi Universali.* Botero rechaza la opinión de que el mal trato de los españoles fuese la causa primera del descenso de la población india e insistía en la introducción de los nuevos productos alimenticios españoles, como la carne de vaca, de oveja y cerdo y el vino, más sustanciosos que los que habitualmente consumían los indios y, por tanto, nocivos para su salud, junto con su afición por la bebida, la glotonería y la lascivia. Las severas reglas de sus reyes paganos habían mantenido en jaque esas propensiones, pero el suave yugo español les proporcionó una libertad y un ocio excesivos. «A consecuencia del excesivo comer y beber, con toda la serie de consecuencias perjudiciales, los padres viven poco y los hijos son de constitución frágil» [20]. Hanke concluye su análisis del alcoholismo entre los indios afirmando que «las causas de este fenómeno son un asunto complejo que no puede explicarse de forma adecuada mediante declaraciones globales».

Hanke convierte en un misterio un asunto convenientemente explicado por Gibson en sus líneas generales al considerarlo la respuesta india a la tensión en que vivían, fomentada por el interés de los hacendados y taberneros españoles en estimular y mantener el alcoholismo entre los indios [21]. Es muy curioso que Hanke no mencione la literatura sociológica y antropológica especializada que trata históricamente el problema del alcoholismo grupal. Se da, por ejemplo, un interesante parangón entre la plaga de alcoholismo entre los indios colonizados y el fenómeno similar que surgió en la Europa del siglo XVIII, como resultado de la revolución

industrial. «El desplazamiento de grandes cantidades de personas de un medio rural tranquilo a los tugurios de los barrios fabriles de las grandes ciudades», escribe Chauncey D. Leake, «tiene como consecuencia una espantosa miseria... por reacción contra esta miseria, las clases pobres recurrieron, al parecer, de manera creciente a las bebidas alcohólicas baratas y fuertes. Las destilerías de ginebra de Londres y otras ciudades inglesas se convirtieron en una desgracia nacional» [22].

Un estudio antropológico clásico trata directamente el problema del alcoholismo entre los indios. En 1940 publicó Ruth Bunzel las conclusiones de su estudio de dos pueblos indios, Chichicastenango, en Guatemala, y Chamula, en el estado de Chiapas, Méjico. Antes de la conquista la bebida había sido en esta zona una forma de rito religioso, controlado y restringido, pero en la época posterior a la conquista se difundió el consumo de alcohol en contextos no religiosos. Los españoles fomentaron esta práctica como medio para conseguir la dominación económica sobre los nativos. «El alcohol era una de las cosas en poder de los españoles que los indios anhelaban y por la que estaban dispuestos a endeudarse y venderse a sí mismo y a sus hijos como esclavos.» Bajo la República, el alcoholismo indio se convirtió en un instrumento para lograr que los jornaleros indios de los valles altos trabajaran en las zonas de cultivo intensivo de café, azúcar y otros productos. La connivencia entre funcionarios y propietarios de plantaciones tenía como resultado el encarcelamiento de los indios y la imposición de cuantiosas multas por embriaguez. Los plantadores pagaban esas multas y conseguían la liberación de los indios, que debían trabajar en las plantaciones para redimirlas. Con el fin de mantener endeudados a los indios, el dueño de la plantación o su capataz fomentaban la bebida. Un plantador de café hacía la siguiente observación: «Si se quita a los indios el aguardiente, ¿qué será del café?» [23]. El artículo de Bunzel demuestra claramente la continuidad esencial del problema del alcoholismo indio y sus causas socioeconómicas desde el período colonial hasta épocas recientes.

Hanke afirma que «el propio intento de Keen para clarificar y resolver las cuestiones relativas a la Leyenda Negra presenta una serie de dudosas generalizaciones acerca de la interpretación del principio "las leyes se obedecen, pero no se aplican", que, según pienso, hace tiempo que están bien enterradas». Esta afirmación merece una respuesta detallada.

Para empezar, debo reiterar que no todas las leyes españolas relativas a los indios se aplicaron con laxitud. Muy al contrario; las leyes explota-

doras que regulaban el *repartimiento* se cumplieron sin compasión, hasta que quedaron obsoletas por la aparición de un nuevo mecanismo de explotación (el peonaje por deudas). Hay, por otra parte, muchas pruebas de que las leyes protectoras fueron desatendidas sistemáticamente o «por lo general no se aplicaron», por emplear la expresión de mi artículo objeto de duras críticas por parte de Hanke. Además, la Corona misma hacía oídos sordos al incumplimiento de esas leyes. Estos hechos están confirmados por las declaraciones de los funcionarios coloniales y por estudios modernos fundados en investigaciones de archivo.

Presentaré seguidamente un planteamiento clásico del problema en un informe dirigido a Felipe II por Alonso de Zorita, juez que en 1566 se retiró para volver a una honrosa pobreza tras diecinueve años de actividad administrativa en La Española, Nueva Granada, Guatemala y Méjico:

> Los deseos de su Majestad y de su Consejo Real son bien conocidos y están claramente expuestos en las leyes que cada día se promulgan en favor de los pobres indios, destinadas a su aumento y conservación. Pero estas leyes se obedecen pero no se cumplen, por lo que la destrucción de los indios no tiene fin y nadie se preocupa de los decretos de su Majestad. ¡Cuántos decretos, cédulas y cartas fueron enviados por nuestro señor, el emperador, que en gloria está, y cuántas órdenes necesarias han sido cursadas por su Majestad! ¡Y qué poco bien han causado todas estas órdenes! De hecho, cuantas más leyes y decretos se envían peor es la condición de los indios, en razón de la falsa y sofisticada interpretación que dan a las mismas los funcionarios españoles, torciendo su sentido de acuerdo con sus propias intenciones [24].

Algunos pueden pensar que el testimonio de Zorita es sospechoso por su pertenencia a la «escuela de pensamiento de Las Casas, Fuenleal y Mendieta, contraria a la encomienda» [25]. Permítaseme citar, por tanto, el testimonio de un jurista de gran autoridad, Juan Solórzano y Pereira, que indudablemente no se presta a sospecha alguna. Al escribir sobre la mita y sobre los numerosos y graves males relacionados con ella, observaba Solórzano que «las numerosas leyes y ordenanzas redactadas para el alivio y defensa de los indios y para suavizar los trabajos forzados, conocidos con el nombre de mitas, no han bastado para remediar dichos males» [26].

La brecha entre las leyes coloniales españolas y su observancia es un tópico en la literatura moderna que trata el período colonial de la historia latinoamericana. «Un rasgo interesante de la legislación imperial española», escribe Charles Gibson, «es el que fuera desobedecida tan a menudo... Una de las más intringantes paradojas de la historia hispanoamericana nace de la solemne reiteración de las normas legales al lado de la persis-

tente y esperada violación de las mismas» [27]. John Phelan considera inevitable esta escisión, dado el desacuerdo entre metas y pautas inherente al sistema.

> La distancia entre observancia y no observancia era un componente necesario del sistema. Habida cuenta de la ambigüedad de las metas y el conflicto entre las normas establecidas, era imposible la aplicación simultánea de todas las leyes. El mismo conflicto entre las normas, que impedía a los súbditos estar a un tiempo a la altura de todas ellas, les daba voz y voto en la toma de decisiones sin que se pusiera en peligro el control por parte de sus superiores sobre el conjunto del sistema [28].

La colisión entre metas y normas encontró su expresión más aguda en el choque entre la legislación de la Corona que protegía a los indios y la tendencia de las élites coloniales a conseguir el máximo de beneficios. No es de extrañar, pues, que el incumplimiento de las leyes fuera muy común en esta zona.

Por poner un ejemplo, analizaré brevemente la suerte de la legislación protectora en la cuestión del «obraje», uno de los peores azotes para la población india colonial, repetidamente prohibido o regulado por la Corona. El mismo Bourne admite que la prohibición del trabajo forzado en los obrajes «debió de haber sido letra muerta en el Perú» [29], Phelan dedica un capítulo a este tema en su reciente libro sobre Quito en el siglo XVII. Se trata de una triste historia de explotación despiadada y de aplicación de la fórmula del «obedecer, pero no cumplir» a la que recurrían los funcionarios atrapados entre los esfuerzos reformistas de la Corona y las presiones de los propietarios de los obrajes, entre los que se contaban la Iglesia, las órdenes religiosas, comerciantes, nobles españoles y funcionarios [30]. El último investigador que ha estudiado el obraje, Richard Greenleaf, llega a la siguiente conclusión:

> A lo largo de los tres siglos de dominación española en Méjico prevalecieron las condiciones de trabajo explotador. La esclavitud de los indios, el peonaje por deudas, el trato duro, el trabajo infantil y la mala alimentación, vestido y alojamiento fueron características del obraje mejicano colonial... No importa el número de reformadores humanitarios y monopolistas mercantiles que se quejaran; al gobierno real no le quedaba más remedio que tolerar los abusos, pues los obrajes eran útiles y necesarios para la economía [31].

Finalmente, un comentario a la historia de la legislación protectora a

favor de los indios y su cumplimiento: Hanke cita las Leyes Nuevas de 1542 para mostrar que los colonos se tomaban las leyes en serio. «Quienes se rebelaron contra las Leyes Nuevas de 1542, destinadas a proteger a los indios, lo hicieron porque temían su aplicación y no descansaron hasta conseguir aguar algunas de las más rigurosas». No dudo de que los colonos se tomaran en serio la legislación india que amenazaba sus intereses. Pero Hanke parece pasar por alto el significado primero de las Leyes Nuevas y su frustración. El primer editor moderno de la *Brevíssima relación* de Las Casas, el dirigente rebelde mejicano Servando Teresa de Mier, personaje de notable calidad intelectual y erudición, entendió bien ese sentido. En su prólogo a una edición de 1821 de la *Brevíssima relación* Mier observaba que lo que distinguió a las Leyes Nuevas de la anterior legislación reformadora fue la determinación de la Corona en asegurarse de su cumplimiento mediante el envío de jueces que deberían hacer cumplir las leyes sin admitir apelación ni otras dilaciones que en el pasado habían frustrado tales esfuerzos. Seguidamente, sin embargo, la resistencia de los colonos supuso la revocación parcial de las leyes; y los encomenderos lanzaron un contraataque dirigido a «feudalizar» América para siempre. Las Casas, escribía Mier, «se opuso valientemente a este feudalismo» [32].

En realidad la revocación parcial de las Leyes Nuevas significó un punto crítico, una victoria decisiva del «feudalismo» criollo que surgía en las Indias. Nunca más volvería la Corona a arriesgarse a un enfrentamiento sangriento con los conquistadores encomenderos como el producido en el Perú. El movimiento lascasiano, que bajo Felipe II proporcionó el principal impulso a una política de aplicación de las leyes protectoras a favor de los indios, cayó en desgracia y descrédito. El conquistador encomendero triunfó sin ningún esfuerzo. De ahora en adelante, cualquier tentativa importante de la Corona para aplicar la legislación en favor de los indios iba seguida de una retirada total o parcial, según ilustra el caso del obraje. La aristocracia criolla no tuvo que volver ya a blandir las armas o amenazar con hacerlo. Para conseguir sus fines les bastó con echar mano de sus considerables recursos económicos y políticos, enviar procuradores a la corte y presionar a dóciles funcionarios locales enfrentados al conflicto de objetivos de que hablaba Phelan.

Hanke critica mi conclusión «simplista» de que las Ordenanzas de 1573, que según él recogieron en la legislación las ideas de Las Casas, no acabaron con la «guerra a sangre y fuego» y con la caza de esclavos dirigidas contra los indios. En apoyo de su tesis de la eficacia de la «política de conquista específica posterior a 1573» cita los estudios de Powell y Korth

sobre la campaña española en las fronteras de Nueva España y Chile [33]. He de decir entre paréntesis que ninguno de ambos estudios se refiere a las ordenanzas a las que Hanke atribuye tan decisiva importancia.

Los dos principales teatros de las operaciones fronterizas y de la caza de esclavos en el imperio español americano en los siglos XVI y XVII fueron los dos extremos, el norte de Nueva España y Chile. Todavía a mediados de 1585, doce años después de la adopción de las Ordenanzas de 1573 —¡tiempo suficiente para que el largo brazo de Felipe II se tendiera para salvar a los indios de las fronteras de Nueva España «de la opresión y el terror»!—, la guerra india y la esclavitud continuaron sin mengua en esa zona. De hecho, según Powell, el sistema de esclavitud de los indios «parece haber alcanzado su punto más alto en el período de 1575-1585», es decir, tras la promulgación de las famosas Ordenanzas que sustituyeron la «conquista» por la «pacificación». Powell continúa observando que, en general, «la amplia brecha abierta entre la política oficial —basada en los objetivos antiesclavistas de las Leyes Nuevas (y de otras)— y los intereses de quienes en la frontera creían en la necesidad de someter a esclavitud a los chichimecas (o lo deseaban como medio de obtener beneficios), no disminuyó antes del acceso de Villamanrique a su cargo en 1585».

Ahora bien, bajo el virrey Villamanrique se comenzó, efectivamente, a liquidar la larga guerra chichimeca con los métodos solicitados a Felipe II por los franciscanos y por Alonso de Zorita ya en 1561 —métodos resumidos por Hanke como «"la paz de las compras" (productos alimenticios, ropas y toda la parafernalia que acompaña a la vida sedentaria) y "la paz de la persuasión" (mediante diplomacia y esfuerzos misionales)». ¿Se produjo este cambio por un deseo de principio por conformar la práctica española a los ideales de las Ordenanzas de 1573? Powell insiste más bien en la futilidad y las inmensas cargas financieras del viejo método. «El aumento del número de soldados y la "guerra a fuego y sangre" no produjeron la paz en la década de 1580. Más bien, la hostilidad de los chichimecas y los daños causados por ellos continuaron aumentando durante esos años... La pacificación por la espada había demostrado ser ineficiente y muy ineficaz; se hacía necesario introducir cambios». O, como señalaba el virrey Villamanrique en una carta al rey, el viejo método «no ha conseguido nada más que gastar —infructuosamente— muchos miles de pesos del tesoro real» [34].

En Chile, por otra parte, la larga guerra araucana se arrastró, casi de forma ininterrumpida, hasta comienzos del siglo XVIII. Según el profesor Korth, la causa principal de la guerra fue «el duro trato del que fueron víctimas los indios a manos de los blancos, muchos de los cuales conside-

raban la guerra como una forma adecuada de solucionar el problema laboral y conseguir esclavos para sus fincas y haciendas». Aquí, como en otras partes, las leyes que protegían a los indios «fueron a menudo letra muerta».

En 1573 —¡año de las ordenanzas que abolían las conquistas en las Indias!— Felipe II nombró a Rodrigo de Quiroga gobernador de Chile. El nuevo gobernador, dice Korth, creía firmemente en el servicio personal obligatorio para los indios y en el empleo de la fuerza para resolver el problema indio. La estrategia ideada y ejecutada por él en 1577 contrasta de forma tan chocante con el melifluo lenguaje de las Ordenanzas recién promulgadas que merece la pena citar el resumen de Korth:

> El plan que Quiroga se proponía seguir para la pacificación de la frontera exigía la penetración en el territorio enemigo, la ejecución de los jefes destacados, la deportación forzosa de los prisioneros de guerra y su reducción a la esclavitud en las minas de oro del norte. Esta estrategia no era insólita en el siglo XVI, pero el plan de Quiroga tenía un rasgo añadido: los rebeldes capturados deberían ser «incapacitados» a fin de reducir las posibilidades de huida. Si los araucanos hubiesen sido conscientes de lo que ello suponía, no es seguro que se hubiese encontrado alguno dispuesto a rendirse, pues la «incapacitación» dejaba a las víctimas permanentemente mutiladas. Con un escoplo o con un machete afilado se amputaba el pie a la altura del tobillo y después se metía el muñón mutilado en un caldero de grasa hirviendo para detener la hemorragia. Es un milagro que alguna de las víctimas lograra sobrevivir.

Esta estrategia contaba con el apoyo de Francisco de Toledo, virrey del Perú; Quiroga aseguraba que tenía también la aprobación de Felipe II: «Su Majestad aprobó la marcha de la acción en una cédula que me autoriza a hacer cuanto considere mejor para el caso» [35].

Para finales del siglo XVI, escribe Korth «el costo para la Corona en hombres, dinero, suministros, mantenimiento de fronteras y defensa había alcanzado ya proporciones considerables, y los resultados que podían exhibirse con semejante inversión eran pocos. Es evidente que había algún fallo...» El virrey del Perú consultó a fray Luis de Valdivia y a otros expertos que estuvieron de acuerdo en que «el servicio personal era la principal causa de la animadversión de los nativos y que su abolición era esencial para el cese de las hostilidades». Se permitió a Valdivia iniciar con los araucanos negociaciones (1612) que llevaron a una estabilización temporal de la frontera sur. Pero la oposición de los colonos españoles a la estrategia de «guerra defensiva», fomentada por la actitud complaciente

de Felipe IV, puso pronto fin a este interludio pacífico. Una vez más «la brutalidad y la codicia amenazaron la frontera».

Korth insiste en que, después de 1700, cuando las relaciones entre blancos e indios comenzaron a cambiar de forma perceptible, la razón básica de tal cambio fue «la aparición de una clase jornalera mestiza, producto del cruce racial del siglo anterior. Con la aparición de esta nueva fuerza económica y social comenzó a disminuir la dependencia de la mano de obra india y, con ella, una de las causas básicas de fricción entre las dos razas» [36]. Es evidente que las Ordenanzas de 1573 y otras leyes similares tuvieron poco o nada que ver con la estabilización final de la frontera araucana.

Hanke critica mi teoría de que la seriedad del esfuerzo realizado por España en favor de sus súbditos indios se ha de medir «no por el volumen de los documentos legales o del debate sobre el tema, sino por criterios tan pragmáticos como las tendencias demográficas y el nivel de vida de la población india». Tras adoptar una postura relativista, mantiene que los criterios que definen un nivel de vida deseable varían de siglo en siglo y de individuo a individuo según los valores personales de la vida, y que las pautas de Felipe II y sus consejeros diferían de las mías. Para ilustrar la variedad de pautas entre los indios trae a colación una divertida anécdota recogida por el cronista español Herrera: un *indio discreto* señalaba, de entre los bienes aportados por los españoles, el huevo, el caballo y la vela como los más importantes debido a los múltiples beneficios que supusieron para los indios. Nada más sabemos de este indio discreto y, por tanto, no podemos determinar hasta qué punto era representativa su opinión. Considero mucho más informativa la siguiente declaración del famoso historiador mestizo mejicano del siglo XVII, Ixtlilxochitl, que estudió en el colegio franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco y ocupó varios cargos en la administración colonial española:

> Su miseria es tan grande que, por lo que he leído en muchos libros que tratan de las tiranías y crueldades de otras naciones, ni por separado ni todas juntas pueden dichas tiranías compararse con las penalidades y la esclavitud impuestas a los indios. Los indios mismos dicen que preferirían ser considerados esclavos y no vivir como viven hoy en día, pues si fueran esclavos, los españoles mostrarían alguna piedad hacia ellos a fin de no perder su dinero. Estos indios son tan desgraciados que si uno tropieza y cae y se queja del golpe recibido, los españoles sienten la máxima felicidad y encima le dedican los insultos más inimaginables. Si muere un indio, los españoles dicen que el diablo se lo ha

llevado. Digo esto por ser cosas que ocurren todos los días y que oigo contar, pero, puesto que Dios lo permite, su Majestad debe saber por qué. Por tanto, démosle gracias por ello [37].

Otras afirmaciones reveladoras aparecen en un informe del mestizo y noble Juan Bautista Pomar, persona que había recibido una buena educación y que escribía en 1582. Son especialmente valiosas sus indicaciones relativas a la salud de los indios antes y después de la conquista en el área del anterior imperio azteca. Con callada tristeza comparaba Pomar la situación material y moral de los indios mejicanos antes y después de la conquista. Antes de la llegada de los españoles, decía, los indios disfrutaban de una salud excelente; no se conocía la peste. La muerte sólo se daba en los muy viejos o en los muy niños. Se consideraba un presagio extraño y malo que un indio muriese entre esos dos extremos de la infancia y la vejez. Sus antepasados nunca conocieron epidemias como las que les habían sobrevenido desde su conversión al cristianismo. Se decía generalmente que de la población anterior al tiempo de la conquista quedaba sólo una décima parte [38].

Pomar declaraba que una amplia investigación de este asunto no había dado una respuesta completamente satisfactoria a la cuestión de por qué los indios habían gozado anteriormente de tan buena salud y por qué en el presente sufrían tantas enfermedades, pero que todos cuantos reflexionaban sobre ello estaban de acuerdo en que la causa principal era el trabajo excesivo realizado por los indios en las fincas y ranchos españoles y en las minas. El hambre y la fatiga debilitaban a los indios hasta el punto de que la más leve enfermedad acababa con ellos. La falta de deseo de vivir contribuía a esta debilidad. Pomar alude a la «aflicción y fatiga de sus almas por haber perdido la libertad que Dios les había dado, pues los españoles los tratan peor que a esclavos» [39].

Son desoladores los colores con que pinta el estado de los indios peruanos la *Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno* del noble inca Felipe Guaman Poma de Ayala, que abandonó su casa y su hacienda a fin de «conocer las necesidades de los pobres indios y redimirlos, pues no hay justicia en este reino», y que confiaba en que este libro fuera leído por Felipe III. El penoso esfuerzo de Guaman Poma de Ayala por expresarse en castellano, una lengua que no era la suya, el apasionado torrente de palabras entremezcladas con términos quechuas, el tono melancólico y desilusionado de la obra, testimonian la sinceridad del autor y la realidad de los abusos que denuncia. Los soldados y viajeros españoles entraban en los pueblos indios, tomaban cuanto querían, cargaban sus fardos sobre los

indios, «y no hay remedio»; los corregidores son como serpientes, animales feroces que devoran a la gente, despojan de sus propiedades a los indios y nunca se cansan de agobiarlos con trabajos, «y no hay remedio»; «los encomenderos, como leones feroces y despiadados» recaudan impuestos excesivos y les imponen penalidades, «y no hay remedio»; algunos curas y religiosos, en vez de dedicarse al cuidado de las almas, atesoran plata, tienen concubinas y «desuellan vivos a los pobres indios, y no hay remedio». Poma de Ayala opone esta orgía de violencia y desorden arbitrarios a la paz y buen orden de los tiempos del Inca, cuando se desconocían puertas, cerraduras y llaves, cuando dos palos cruzados bastaban para asegurar la entrada de una casa [40].

Esos eran para los indios los resultados (según tres nativos o mestizos, informadores de gran autoridad) de aquel intento apasionado de los españoles «por descubrir cuál era la manera de tratar con justicia a los pueblos nativos sometidos a [su] jurisdicción», que despierta la admiración de Hanke. La conclusión, incluso tras haber restado el inevitable efecto idealizador de la nostalgia por los «buenos tiempos del pasado», es ineludible: la situación material y moral de los indios se había deteriorado bajo el gobierno español.

Basándome en el testimonio de fuentes nativas y españolas y en especial en las contestaciones oficiales al cuestionario real del 20 de diciembre de 1553, escribí hace ocho años en mi introducción a la relación de Alonso de Zorita:

> A pesar de los males que oscurecían la vida del antiguo Méjico, puede afirmarse que la moral y el nivel de vida de los indios eran más elevados antes de la conquista que después de ella. Todos los datos disponibles sobre tendencias demográficas y la historia de la fiscalidad en el período posterior a la conquista obligan a quien estudie el tema a sacar esa conclusión [41].

A la luz de la obra fundamental de Gibson y de otros estudios del Méjico colonial aparecidos desde que escribí estas palabras [42], no veo razón para cambiar de opinión.

Creo también que es ineludible concluir que la esencia práctica de la política española de Indias fue, en palabras de Stanley y Barbara Stein, «la explotación brutal de las masas de indios americanos». Me sumo a los Stein cuando advierten que admitir esto no significa

> ...acusar a un pueblo sino a un sistema. Obviamente, sólo una minoría de habitantes de la Península se aprovecharon de las posesiones de ultramar, mientras que la gran mayoría de españoles y portugueses desconocían la opre-

sión colonial o nada podían hacer, a pesar de su conocimiento. Tampoco se intenta pasar por alto el hecho de que algunos españoles y portugueses sensibles denunciaron a menudo la explotación y la inhumanidad cometida por sus paisanos europeos en las colonias americanas [43].

La verdadera gloria de España reside no en el esfuerzo de sus reyes —que aceptaron, impusieron y se beneficiaron sin excepción del sistema de opresión colonial— por «descubir cuál era la manera de tratar con justicia a los pueblos nativos sometidos a [su] jurisdicción», sino en aquel pequeño grupo de españoles que lucharon en vano por la abolición de ese sistema. Entre esa pequeña minoría, la figura más brillante es la de Bartolomé de Las Casas, quien, pasando por encima de los siglos, proclamó ya en el XVI la unidad de la raza humana, el principio de la autodeterminación y el derecho de todo hombre a satisfacer sus necesidades elementales materiales y culturales. Nuestro tiempo, testigo de la liquidación del colonialismo, es una época de reivindicación plena de Las Casas y sus ideales.

Benjamin Keen [44], *HAHR,* Vol. LI: 2, 1971

II

LOS ORIGENES DE LA LEYENDA NEGRA

4

De la isla Española

BARTOLOME DE LAS CASAS

En la isla Española, que fue la primera, como decimos, donde entraron cristianos y comenzaron los estragos y perdiciones destas gentes y que primero destruyeron y despoblaron, comenzando los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse y para usar mal dellos, y comerles sus comidas que de sus sudores y trabajos salían, no contentándose con lo que los indios les daban de su grado, conforme a la facultad que cada uno tenía, que siempre es poca, porque no suelen tener más de lo que ordinariamente han menester y hacen con poco trabajo, y lo que basta para tres casas de a diez personas cada una para un mes, come un cristiano y destruye en un día, y otras muchas fuerzas y violencias y vejaciones que les hacían, comenzaron a entender los indios que aquellos hombres no debían de haber venido del cielo; y algunos escondían sus comidas, otros sus mujeres e hijos, otros huíanse a los montes por apartarse de gente de tan dura y terrible conversación. Los cristianos dábanles de bofetadas y puñadas y de palos, hasta poner las manos en los señores de los pueblos. Y llegó esto a tanta temeridad y desvergüenza que al mayor rey, señor de toda la isla, un capitán cristiano le violó por fuerza su propia mujer. De aquí comenzaron los indios a buscar maneras para echar los cristianos de sus tierras: pusiéronse en armas, que son harto flacas y de poca ofensión y resistencia y menos defensa (por lo cual todas sus guerras son poco más que acá juegos de cañas y aún de niños); los cristianos, con sus caballos y espadas y lanzas, comienzan a hacer matanzas y crueldades extrañas en ellos.

Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban y hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un

piquete, o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo y burlando, y cayendo en el agua decían: «bullís, cuerpo de tal»; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, y todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, y de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor y de los doce apóstoles, poniéndoles leña y fuego los quemaban vivos. Otros ataban o liaban todo el cuerpo de paja seca: pegándoles fuego, así los quemaban. Otros, y todos los que querían tomar a vida, cortábanles ambas manos y dellas llevaban colgando, y decíanles: «Andad con cartas», conviene a saber, llevad las nuevas a las gentes que estaban huidas por los montes. Comúnmente mataban a los señores y nobles desta manera: que hacían unas parrillas de varas sobre horquetas y atábanlos en ellas y poníanles por debajo fuego manso, para que poco a poco, dando alaridos, en aquellos tormentos, desesperados, se les salían las ánimas.

Una vez vide que, teniendo en las parrillas quemándose cuatro o cinco principales y señores (y aún pienso que había dos o tres pares de parrillas donde quemaban otros), y porque daban muy grandes gritos y daban pena al capitán o le impedían el sueño, mandó que los ahogasen; y el algualcil, que era peor que verdugo, que los quemaba (y sé cómo se llamaba y aún sus parientes conocí en Sevilla), no quiso ahogallos, antes les metió con sus manos palos en las bocas para que no sonasen, y atizóles el fuego hasta que se asaron despacio como él quería. Yo vide todas las cosas arriba dichas y muchas otras infinitas. Y porque toda la gente que huir podía se encerraba en los montes y subía a las sierras huyendo de hombres tan inhumanos, tan sin piedad y tan feroces bestias, extirpadores y capitales enemigos del linaje humano enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían que si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnecerías. Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con justa razón y santa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí que por un cristiano que los indios matasen habían los cristianos de matar cien indios.

Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

5

Sobre la capacidad indígena

BARTOLOME DE LAS CASAS

(...) Queda declarado y demostrado (...) que todas gentes de estas nuestras Indias, en cuanto es posible, por medios naturales y humanos sin la luz de la fé, tenían sus repúblicas, villas y ciudades suficientemente provistas y abundantes, sin que para vivir política y socialmente y alcanzar la felicidad civil que cualquier república buena y razonable desea gozar, les faltase nada. Unas más y otras menos y muchas en gran perfección y todas, en la mayor parte, porque son de sutiles y vivos y claros y capacísimos entendimientos. Esto les provino (después que por voluntad de Dios que quiso así hacerlas), por la favorable influencia de los cielos, por la disposición suave de las regiones que Dios les concedió para que habitasen, por la clemencia y suavidad de los tiempos, por la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, la bondad y sobriedad de los alimentos, la disposición buena y saludable de las tierras y lugares y aires locales, la templanza y moderación del comer y del beber, la tranquilidad y sosiego y sedación y de las afecciones sensuales, la carencia de la solicitud y cuidado del alma como son el gozo, amor, ira, dolor y los demás, y, también a posterior por las obras y efectos que (estas gentes) hacen.

Y así en todo lo que toca a los actos del entendimiento y de la voluntad (...) se igualaron a muchas naciones del mundo señaladas y nombradas por políticos razonables. A muchas igualaron, a otras sobrepasaron y a ninguna fueron inferiores. Con quienes se igualaron fueron con los griegos y romanos y en muchas buenas y mejores costumbres los sobrepujaron. Sobrepujaron también a los ingleses y franceses y algunas gentes de nuestra España y a otras innumerables sobrepasaron en buenas costumbres y en carencia de males.

(...) Todo esto, como queda dicho tantas veces, demuestra ser estas gentes generalmente de buenos y naturales ingenios y dispuestas voluntades para ser atraídas e imbuidas en toda buena doctrina moral y no menos de nuestra religión cristiana. Pues aun cuando en algunas partes no hayan llegado aún a la perfección de la política y república ordenada como hemos contado de otras muchas, y aunque tengan costumbres corrompidas, todas ellas son saludables valiéndose de la buena industria humana y mejor con la predicación evangélica.

(...) Ninguna generación de hombres hay, por incultos y malos políticos que sean y por muy anegados que estén en gravísimos y detestables pecados, que no sean capaces de recibir la doctrina de Cristo y que por ella puedan sanar porque a todos los hombres Dios los hizo dóciles y sanables.

Y así parece haber mandado a los apóstoles y discípulos y sus sucesores que sin diferencia ni excepción alguna predicasen y anunciasen su evangelio a todas las gentes, no excluyendo a ninguna.

Y como San Pedro dudara de si a los idólatras y muy pecadores se había igualmente de impartir y comunicar la doctrina cristiana mostróle Dios que a todos debía ser igual y del mismo modo comunicada, por la siguiente revelación: Arrebatado y puesto en éxtasis y en soberana contemplación, vio abierto el cielo y descender de él hasta la tierra un lienzo grande que tenía cuatro asas o ramales, todo lleno de serpientes, lagartos, tigres, leones, y otras bestias y fieras de cuatro pies, y de aves de rapiña y aves inmundas, sucias y horribles; luego vino una voz que le dijo:

«Pedro, mata esas bestias y come». Responde Pedro: «Guárdeme Dios, Señor, que nunca tal cosa y tan sucia comí, porque estaba prohibida por la ley antigua». Respondió la voz: «Lo que Dios limpia no digas tú que es sucio». Y esto fue hecho tres veces y volvíase el lienzo al cielo. Entendió San Pedro que aquel lienzo de cuatro asas era la Iglesia universal que por las cuatro partes del mundo había de ser dilatada y fundada por la predicación de los cuatro Evangelios y la gentilidad había de venir a ella por la fé de la Santísima Trinidad y henchirse de gentes que antes habían sido sucias por la idolatría y por los vicios y pecados, como toda la gentilidad lo estaba, y que ninguna persona ni nación habían de ser excluidas por grandísimos pecados y abominaciones que abundasen, porque al fin los cielos habían de poblarse de aquellos. (...) Todo ésto se dice en el capítulo décimo de los Hechos de los Apósteles.

(...) Finalmente, ninguna nación, por embriagada y absorta o zambullida que esté en vicios y sea de corruptísimas costumbres, ni es segregada de la participación del Evangelio ni de su conversión a la verdadera religión y culto divino, y después no es imposibilitada de gozar de la visión

divina; ni a ninguna le es lícito ni permitido que de pecados de algunos tenga asco y piense que está olvidada de la divina providencia.

(...) Mucha menos razón hay para que de los defectos y costumbres incultas y no moderadas de las gentes de estas tierras nos maravillemos y por ellas las menospreciemos pues no solamente otras naciones del mundo fueron más perversas, irracionales y en costumbres más estragadas y en repúblicas y bienes morales menos morigeradas y ordenadas, sino que nosotros mismos en nuestros antecesores fuimos peores así en la irracionalidad y confusa política como en vicios y costumbres brutales, por toda la redondez de toda nuestra España.

Bartolomé de las Casas: *Apologética Historia Sumaria*

6

Bula *Sublimis Deus*

PAULO III

El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera, que pudiera participar no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fé en nuestro Señor Jesucristo; es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fé; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fé: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fé, esté despojado de la más necesaria facultad para obtenerla. De aquí que, Jesucristo, que es la Verdad misma, que nunca ha fallado y que nunca podrá fallar, diga a los que El ha escogido para predicar su fé: «Id y enseñad a todas las naciones». Es decir, a todos, sin excepción, porque todos son capaces de recibir las doctrinas de la fé.

El enemigo de la humanidad, quien se opone a todo lo bueno para conseguir la destrucción de los hombres, mirando con envidia tal cosa, ha inventado medios jamás antes oídos, para estorbar la palabra de Dios que ha de salvar el mundo; él ha inspirado a sus satélites, quienes para complacerlo, no han dudado en propalar ampliamente, que los indios del Oeste y del Sur y otras gentes de las que apenas tenemos conocimiento, deben ser tratadas como brutos, creados para nuestro servicio, pretendiendo que ellos son incapaces de recibir la fé católica. Nos, que aunque indignos, ejercemos en la Tierra el poder de Nuestro Señor, y luchamos por todos los medios para traer el rebaño perdido al redil que se nos ha encomendado, consideramos sin embargo que los Indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la fé Católica, sino que, de acuerdo

con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla. Deseando proveerse seguros remedios para estos males, definimos y declaramos por estas nuestras cartas, o por cualquier traducción fiel, suscrita por un notario público, sellado con el sello de cualquier dignidad eclesiástica, a las que se les dará el mismo crédito que a las originales, no obstante lo que se haya dicho o se diga en contrario, tales indios y todos los que más tarde se descubran por los Cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fé de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos y todo cuanto se hiciere en contrario, será nulo y de ningún efecto.

En virtud de nuestra autoridad apostólica, Nos, definimos y declaramos por las presentes cartas, que dichos Indios deben ser convertidos a la fé de Jesucristo, por medio de la palabra divina y con el ejemplo de una buena fé y santa vida.

7

La justa guerra

JUAN GINES DE SEPULVEDA

Reduciendo, pues a breve suma toda la doctrina que has expuesto, cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles a los bárbaros.

La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos a los hombres, la mujer al marido, los hijos a los padres, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y externa manda observar siempre. Y tal doctrina la has confirmado no solamente con la autoridad de Aristóteles, a quien todos los filósofos y teólogos más excelentes veneran como maestro de la justicia y de las demás virtudes morales y como sagacísimo intérprete de la naturaleza y de las leyes naturales, sino también con las palabras de Santo Tomás, a quien puede considerarse como el príncipe de los teólogos escolásticos, comentador y émulo de Aristóteles en explicar las leyes de la naturaleza, que como tú has declarado, son todas leyes divinas y emanadas de la ley eterna.

La segunda causa que has alegado es desterrar las torpezas nefastas y el poderoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden a la naturaleza, para que sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios, provocando con ello en altísimo grado la ira divina con estos monstruosos ritos y con la inmolación de víctimas humanas. Y después añadiste una cosa que para mí tiene gran fuerza, y es de mucho peso para afirmar la justicia de esta guerra, es decir, el salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los

años. Y tú probaste que la ley divina y el derecho natural obligan a todos los hombres a castigar y repeler, si pueden, las injurias hechas a otros hombres.

En cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello, y ahora está abierto y seguro el camino a los predicadores y maestros de las costumbres y de la religión; y tan seguro está que no sólo pueden predicar por donde quieran la doctrina evangélica, sino que se ha desterrado de los pueblos bárbaros todo temor de sus príncipes y sacerdotes para que puedan libre e impunemente recibir la religión cristiana, desterrados en lo posible todos los obstáculos y especialmente el culto de los ídolos, renovando la piadosa y justísima ley del emperador Constantino contra los paganos y la idolatría; todo lo cual has probado con autoridad de San Agustín y de San Cipriano, y es evidente que nada de esto hubiera podido hacerse sino sometiendo a los bárbaros con guerra o pacificándolos de cualquier otro modo.

Juan Ginés de Sepúlveda: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*

III

LA VISION DESDE EL SIGLO XX

8

La leyenda colonial antiespañola

JULIAN JUDERIAS

Pero si tantas cosas se han dicho por personas graves, por sesudos investigadores de la verdad histórica, en punto a nuestro siglo XVI, es decir, a la época en que fuimos la potencia preponderante en Europa, aún es peor, si cabe, lo que se ha afirmado al tratar de nuestra obra en América. «Acontecimientos por los cuales deberían haberse decretado para España todo género de alabanzas, hechos heroicos apenas concebibles, hazañas que hoy pondríamos en tela de juicio si perteneciesen a tiempos más remotos y no existiese para su exacta compulsación toda clase de documentos fehacientes, sacrificios que se salen del límite de lo acostumbrado y designios humanitarios y civilizadores, han sido considerados por los analistas extranjeros como actos de crueldad y de perfidia, acciones realizadas bajo el impulso de los más reprobados móviles y somos acreedores a las más violentas censuras; y lo peor del caso es que semejantes asertos han recibido en gran parte carta de naturaleza en España, por haberse desdeñado el estudio concienzudo y detenido de nuestros cronistas del siglo XVI y olvidado en los estantes de los archivos documentos de gran valor, únicos que pueden restablecer la verdad en su punto y destruir victoriosamente tantos juicios injustos, apasionados, falsos de todo punto, exagerados y erróneos».

Si injusta es la campaña de difamación emprendida contra España por los protestantes en primer término, y más tarde por todos aquellos contra cuyas acometidas tuvimos que defendernos so pena de perecer, más injusta aún es la campaña relativa a nuestra obra americana. La política española en Europa y los procedimientos por ella empleados para realizarla podían ser susceptibles de tales o cuales interpretaciones, y es natural que nuestros adversarios procurasen por todos los medios de que disponían contrarrestarla y hasta desacreditarla. En cambio, nuestra obra en América no podía

ser susceptible de tergiversaciones. Habíamos descubierto un mundo, habíamos llevado a él todos y cada uno de los elementos de cultura de que nosotros disponíamos, superiores desde muchos puntos de vista a los que otros pueblos tenían en aquel tiempo; habíamos construido ciudades; habíamos organizado reinos; habíamos legislado en materia de trato a los indígenas como jamás se había legislado ni se ha legislado después; un mundo incógnito, semisalvaje, lo convertimos en un mundo conocido y tan culto que llegó a disponer de fuentes de riqueza no ya procedentes de las minas, sino de la industria y de la agricultura, superiores a las de la metrópoli. Todas estas cosas se hallaban a la vista y parecía que no eran susceptibles de negarse. Se negaron, sin embargo, y no solamente se negaron, sino que apenas se consignan en las historias más celebradas de los grandes ingenios pasados y presentes. Lo único que se conservó, lo único que a los ojos de estos grandes ingenios mereció pasar a la posteridad, fueron los abusos cometidos por unos cuantos individuos contra los indígenas de determinadas comarcas, no de todas, en los primeros tiempos de la colonización, cuando no había organizado la metrópoli aquellos territorios, ni había podido someter a su autoridad ni exigir el cumplimiento de las leyes por ella dictadas a los que tan lejos se encontraban de su radio de acción. Para hacer resaltar estas extralimitaciones y estos abusos, estas crueldades y estas explotaciones ocurridas durante los primeros cuarenta años de la conquista se prescindió en absoluto de la inmensa y admirable labor de misioneros y jurisconsultos, de virreyes y de capitanes, cuyos nombres merecían estar grabados, no más que porque al lado de ellos resultan microscópicas las tan destacadas figuras de los colonizadores de otras razas.

Pero triste es decirlo. El iniciador de esta campaña de descrédito, el que primero lanzó las especies que tan valiosas iban a ser para las filosóficas lucubraciones de nuestros enemigos, fue un español: el padre Las Casas. Un español había sido el calumniador de Felipe II; un español el que describió los horrores de la Inquisición; un español el que pintó la conquista de América como una horrenda serie de crímenes inauditos. Habría que decir, como don Francisco de Quevedo: «¡Oh, desdichada España! Revuelto he mil veces en la memoria tus antigüedades y anales y no he hallado por qué causas seas digna de tan porfiada persecución. Sólo cuando veo que eres madre de tales hijos, me parece que ellos, porque los criaste, y los extraños porque ven que los consientes, tienen razón de decir mal de ti...» Antes que Antonio Pérez y que González Montes, el obispo de Chiapas iba a convertirse en instrumento de la difamación de España. No queremos establecer comparaciones. Antonio Pérez fue un

traidor, incluso con respecto a aquellos que en el extranjero le recompensaron su traición; González Montes fue un exaltado. El uno estaba animado de un espíritu de venganza que explica sus traiciones repetidas; el otro sabe Dios qué cuentas tendría con la Inquisición española. El padre Las Casas hemos de suponer, no obstante lo que dicen Gómara, Oviedo y Ginés de Sepúlveda, que perseguía un fin exclusivamente humanitario y que ni siquiera fue el inventor de la esclavitud de los negros en América, pero es indudable que hizo con su *Descripción de la destrucción de las Indias* un daño gravísimo a su patria. Si las *Relaciones,* de Antonio Pérez, se leyeron con fruición en las cortes de París y de Londres, si de ellas se imprimieron miles de ejemplares en castellano y en flamenco para soliviantar por un lado a los aragoneses y por otro a los habitantes de los Países Bajos, no menos difusión alcanzaron ni lograron menor éxito en toda España las apasionadas invectivas de fray Bartolomé contra los españoles.

¿Cómo no iban a felicitarse los extranjeros de cuanto decía Las Casas? La primera edición de su libro se hizo en Sevilla en 1552. Llevaba el título de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* y estaba dedicada a Felipe II. «Todas las cosas —decía fray Bartolomé— que han acaecido en las Indias han sido tan admirables y tan no creíbles que parecen haber anulado y puesto silencio a quien no las vio... Entre éstas, son las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellas se han perpetrado y todas las otras de no menor espanto...» Escribía Las Casas aquella *Relación* para que el rey tuviese noticia del «ansia irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre y despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes, aquellas tierras grandísimas y robar incomparables tesoros a aquellas gentes pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden».

¿Qué hicieron en América los españoles, según el obispo de Chiapas? «En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron, como lobos y tigres crudelísimos, de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho cuarenta años a esta parte, hasta hoy y en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas, por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad...» Y calcula el padre Las Casas que sólo en La Española había antes de la conquista tres millones de almas, de las que habían quedado sólo doscientas; que la isla de Cuba y las demás estaban sin pobladores y que en el continente «somos ciertos —dice— que

nuestros españoles, por sus crueldades y nefandas obras, han despoblado y asolado y que están hoy desiertos, estando llenos de hombres racionales más de diez reinos mayores que toda España, aunque entre Aragón y Portugal en ellos, y más tierra que hay de Sevilla a Jerusalén dos veces, que son más de dos mil leguas. Daremos —añade— por cuenta muy cierta y verdadera que son muertos en los dichos cuarenta años, por las dichas tiranías e infernales obras de los cristianos, injusta y tiránicamente más de doce cuentos de ánimas, hombres y mujeres y niños, y en verdad que creo, sin pensar engañarme, que son más de quince cuentos...» ¿Por qué se habían cometido aquellos desafueros? Por una sola razón, al decir del obispo: «Por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos...».

Ya tenemos aquí las bases de la leyenda de nuestra colonización: crueldad implacable e insaciable sed de riqueza. Bien fácil es suponer el efecto que producirían las denuncias del padre Las Casas en una época en que los españoles comenzaban a ser terriblemente odiados. Así, vemos que los datos contenidos en la obra se utilizan por el italiano Benzoni para una *Historia nueva del mundo* en 1581, y que la obra misma se traduce a varios idiomas europeos durante el siglo XVII con títulos cada vez más espeluznantes. El reverendo obispo de Chiapas era un buen testigo que aducir en el proceso que contra España se formaba, y sus afirmaciones sirvieron de base a toda una literatura antiespañola. Quevedo, en su defensa de España, exclamaba: «Pues aún lo que tan dichosamente se ha descubierto y conquistado y reducido por nosotros en Indias, está difamado con un libro impreso en Ginebra, cuyo autor fue un milanés, Jerónimo Benzón, y cuyo título, porque convenga con la libertad del lugar y con la insolencia del autor dice: *Nuevas historias del Nuevo Mundo de las cosas que los españoles han hecho en las Indias Occidentales hasta ahora y de su cruel tiranía entre aquellas gentes, y añadiendo la traición y crueldad que en la Florida usaron con los franceses los españoles*». Europa se había enterado, en efecto, gracias al celo del padre Las Casas y a sus bien intencionadas exageraciones, de que los españoles no solamente eran crueles y despiadados con los herejes en Europa, sino que, llevando al Nuevo Mundo sus prácticas habituales, destruían a los pobladores de aquellas regiones, mansos corderos, so color de evangelizarles, pero en realidad para apoderarse de sus tesoros. La semilla cayó en un surco preparado para recibirla y la planta brotó lozana y espléndida: los mismos que mandaban a sus piratas a América para destruir nuestros establecimientos escribieron terribles embustes acerca de la crueldad de los españoles, y los que no supieron fundar en aquellas comarcas ninguna colonia estable hasta un siglo después de nuestra llegada al Nuevo Mundo,

y cuando ya habíamos llevado a él todos los adelantos de la época, incluyendo la imprenta, se horrorizaron de que hubiéramos tenido que luchar con los caribes, mansos corderos, y con los demás pueblos que se opusieron, como era natural, a que los civilizásemos.

Julián Juderías: *La Leyenda Negra*. Madrid, 1914

9

Crítica de la Leyenda Negra

ROMULO D. CARBIA

Concretaré ahora todo mi pensamiento, que es el fruto de los desvelos por la verdad que dan cimiento a este libro, exponiéndolo en las siguientes conclusiones, con las que cierro mi labor indagatoria:

1.° La Leyenda Negra hispanoamericana es un engendro sin ningún fundamento histórico que ha servido de arma para combatir a España y no pocas veces a la Iglesia.

2.° Con excepción de los flamencos, en cierta hora inicial de su rebeldía del siglo XVI, y de los pueblos americanos que pugnaban por su autonomía política en el siglo XIX, todos quienes usufructuaron la Leyenda lo hicieron por razones antes que nada de naturaleza religiosa y entendiendo siempre que España y la Iglesia eran cosas consustanciales. Los enemigos de una, por eso, se creían obligados a serlo de la otra.

3.° Lo infundado de la fábula, que diversas corrientes ideológicas explotaron, está de manifiesto en el hecho de que su origen es una desnaturalización intencionada del libro del padre Las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Este tratado, escrito en 1542 con carácter de alegato para fundar la necesidad de introducir mejoras en el tratamiento que recibían los indios por parte del conquistador español y que se le consideraba el menos ajustado al espíritu cristiano cuya directiva convertía en lícita la ocupación del Nuevo Mundo, fue usado por quienes lo trajeron a memoria —muchos años después de su aparición— con el propósito de documentar la *perversidad* del modo de dominio que caracterizara a España, la cual, según ellos, actuaba siempre *bajo el signo de la cruz.* La desnaturalización habría consistido en aprovechar la vaguedad que en las referencias a los hechos es cosa típica en la *Brevísima* y postular que España en todo lugar y en toda hora no empleó para mantener su dominación otros recursos que los de la crueldad, el horror, el oscurantismo, la ignorancia

calculada y todo lo que, por ser procedimiento indigno, hiere de veras la dignidad del hombre.

4.º Las Casas no se propuso, ciertamente, ofender con embustes la reputación de su propio país pero siendo un espíritu en el que el equilibrio no era lo normal, movido por un celo casi frenético, desbordóse en su panfleto en anhelos de conmover al monarca español con una verdadera tempestad de horrores y de muertes. El fenómeno, que podía tener explicación si se tratase sólo de un *alegato privado* en el que el expositor sacrificaba la mesura y descuidaba un poco la exactitud al amparo de lo que suponía la justicia de su causa, no la tiene en el caso de fray Bartolomé, porque el relato, inédito hasta 1552, dejó de ser lo que era en su origen para convertirse, al tomar forma impresa, en una exposición que se tuvo el derecho de considerar como la presentación fiel de lo que habían sido las jornadas de la Conquista. Daba asidero lógico a tal suposición la circunstancia de ser su autor un español que era a la par misionero y que a la sazón calzaba una mitra episcopal. Tales situaciones las supieron aprovechar bien en su beneficio cuantos usufructuaron la patraña.

5.º No cabe duda de que, aunque lo que acabo de señalar podría constituir un atenuante en favor de tales usufructurarios, álzase en su contra un hecho grave que he documentado en este libro. Me refiero a la intencionada sustitución que ellos hicieron del título prístino del tratado que difundían, por otros que respondían más a la no ocultada finalidad que los impulsaba. En efecto: hasta podría admitirse que el cambio obedeció al deseo de que el lector tuviese por él un anticipo claro de lo que el panfleto contenía, si no se opusiera a ello la incontrovertible evidencia de que la mutación se operaba a impulsos de un designio distinto.

En realidad eso fue lo que aconteció, como lo documenta, entre otras, aquella edición del texto del dominico que hicieron los hugonotes en 1579, y cuyo título reemplazado es tal que hace inoficioso todo comentario. Dice así: *Tyrannies et cruautés des Espagnols... Pour servir d'exemple et advertissement aux XVII Provinces du Païs Bas...*

6.º Establecido todo lo anterior, cuya exactitud es incuestionable, maravilla que durante dos siglos largos los historiadores occidentales hayan expuesto lo relativo a las jornadas colonizadoras de España en América valiéndose casi exclusivamente del testimonio contenido en la *Brevísima*, sin reparar en que la difusión extraordinaria que el panfleto había alcanzado debíase, no a su seriedad informativa, sino —según está a la vista— al derecho de haber sido empleado por los enemigos de España y de su Fe en las renovadas luchas ideológicas que siguieron al quebrantamiento de la unidad cristiana en Europa. Y no menos sorprende que sea verificable

el hecho de que muchos historiógrafos hayan llegado al extremo de darse por satisfechos, en materia de referencias eruditas, con las sintetizadas en los horripilantes dibujos que, a fines del siglo XVI, compusiera el editor flamenco De Bry para ilustrar una de las más circuladas versiones extranjeras del libro del dominico. En dichas láminas la crueldad más despiadada aparece al desnudo, como que ellas respondían al propósito de impresionar hondamente a quienes las contemplaran, y no deja de asombrar que, no obstante ser ostensible la aviesa finalidad, no hayan advertido los historiógrafos de la referencia que ese simple detalle bastaba para invalidarlas como posible objetivación de una realidad histórica.

7.º La reacción contra la Leyenda y contra su uso no fue otra cosa que el fruto lógico de una época —mediados del siglo XVIII— que no aceptaba de plano los juicios consagrados, y que quiso tener la dignidad de sus opiniones, independizándose, previa reflexión y previo examen, de lo que había sido hasta entonces la apreciación del pretérito por quienes no sintieron nunca inquietud manifiesta por la posesión de la verdad. Por eso los impactos más eficaces hechos en la fábula, que procedieron de un campo que no era precisamente el del sentido nacional español, tuvieron el carácter con que han sido presentados en estas páginas.

8.º La conquista de América, realizada por España desde fines del siglo XV hasta las postrimerías del siguiente, fue una empresa humana, ejecutada por hombres normales de esa época histórica, que si claudicaron como los de ahora, sufrieron al igual de nosotros y de nuestros contemporáneos las consecuencias de todos sus extravíos. Las jornadas de la Conquista, además, ni resultaron todas idénticas, ni absolutamente iguales —en lo físico y en lo moral— los que las llevaron a término. Cada una de ellas tuvo sus singularidades, determinadas siempre por el lugar geográfico en que se desarrollaron las acciones, el tipo del indígena sobre el que se debió actuar, el elemento racial que compuso las huestes y el momento en que las hazañas acaecieron. Por tal razón, involucrar a la totalidad de ellas en un solo juicio, como si no las hubieran diferenciado los factores que acabo de señalar —al modo en que lo hace la Leyenda—, importa caer en un verdadero sofisma repudiable.

9.º En ciertas expediciones de la Conquista, sin duda alguna, se cometieron excesos, delitos y muchos actos dignos de censura; pero para sentenciar acerca de ellos es de todo punto de vista necesario considerar: *a)* que constituyeron lo excepcional y no lo ordinario de las empresas; *b)* que en muchos casos los excesos de los españoles fueron la reacción natural de lo que contra ellos hicieron los aborígenes, los cuales distaban mucho de ser los *mansísimos corderos* de que nos habla Las Casas; *c)* que en

toda oportunidad, los desvíos de conducta resultaron de la transgresión de la ley y fueron castigados severamente en virtud de serlo.

10.° España no abrigó jamás, durante la Conquista, la intención perversa de esquilmar a los indígenas —dueños naturales de las tierras americanas—, ni de considerar, luego de finalizada ella, que sus posesiones ultramarinas eran como factorías en las que todo se debía enderezar al usufructo del señor a cuyo patrimonio pertenecían. Por tal razón son inadmisibles las afirmaciones según las cuales la Metrópoli mantuvo una *tiranía* a lo largo de todo el período de la dominación y se esmeró en ahuyentar de América cuanto, por ser libertad o dignificación humana, podía concitarse contra la estabilidad de su absoluto señorío. Todo lo que a este respecto se ha dicho y que va involucrado en la Leyenda carece de exactitud histórica, pues superabundan las pruebas que lo contradicen. España, después de todo, gobernó su reino de las Indias con el criterio de los tiempos, y se cae en anacronismo imperdonable cuando se la censura porque no hizo las cosas como las haríamos nosotros, hombres del siglo XX, a quienes ha tocado en suerte gozar de los beneficios de un progreso que no fue el de los siglos coloniales. Decir por eso que la Metrópoli hispana se esmeró en aislar del mundo próspero y civilizado a sus posesiones transoceánicas, vedando su trato comercial, cerrando los caminos de toda posibilidad que estimulara el acrecentamiento de su cultura y esmerándose en negar a los nativos el derecho de alcanzar los encumbrados puestos públicos, constituye —frente a la verificación erudita que asienta lo contrario— una denuncia clara de falta de información auténtica. Quien aspire a tenerla no puede prescindir del conocimiento de cuanto contiene la *Recopilación de las leyes de Indias*, que si bien entró a regir la vida americana después de 1680, a modo de Código máximo del reino ultramarino, está compuesta por gran parte de las disposiciones que se dictaran antes de entonces para el gobierno del Nuevo Mundo. Y basta el conocimiento de este extraordinario cuerpo legal para comprender la sinrazón de la Leyenda en cuanto atañe al espíritu que presidió el desenvolvimiento de las colonias hispánicas de aquende el Atlántico, precisamente en el lapso cuyos sucesos han servido de base a la elaboración de la fábula.

11.° Durante el ciclo de la dominación española en las Indias produjéronse cambios en el criterio gubernamental y en el modo propio de la administración, que fueron los resultados lógicos de las innovaciones que en España y en Europa se consumaron. En consecuencia, resulta desprovisto de sentido histórico el juicio de quienes juzgan al *período colonial* como una cosa indivisible y homogénea cuya fisonomía macabra fue siempre aquella que se empeña en ofrecernos la conseja que acaba de ser analizada.

En virtud de todo lo que queda expresado, y que tiene su fundamento en cuanto figura en la parte vertebral de este libro, débese convenir en que la Leyenda que le dio tema es una auténtica patraña que no puede tener cabida ya en ninguna mente culta, cualquiera que sea su posición ideológica. Esta es mi palabra final y la síntesis más cumplida de la conclusión a que arribara después de haber consagrado al estudio del tema los más sazonados años de mi vida.

Rómulo D. Carbia: *Historia de la leyenda negra hispanoamericana.* Madrid, 1944

10

La conquista española

PHILIP W. POWELL

La creencia común de que la conquista española en América estuvo sistemática y profundamente caracterizada por singular crueldad, codicia, rapacidad y corrupción general, no se corrobora con la evidencia. Digámoslo lisa y llanamente: *No existe nada en toda la historia española que pruebe que los españoles de entonces o de ahora puedan clasificarse como más crueles, más ambiciosos o más corrompidos que otros pueblos.* No creo en la existencia de ningún intelectual respetable que, libre de prejuicios raciales y religiosos, pueda contradecir esta afirmación.

Conquistas de esta naturaleza, por pueblos de alta civilización que dominan sobre otros inferiores, han ido, con mucha frecuencia, acompañadas de crueldades por una y otra parte, saqueos, depredaciones y atrocidades, que tanto contendientes como espectadores calificarían de criminales. El simple hecho de que los seres humanos, sean civilizados o salvajes, estén involucrados en ello, corrobora y confirma este aserto. Hay sobradas pruebas de haberse cometido tales inhumanidades, tanto por parte de los indios como de los españoles, durante el período de la Conquista. Hay, asimismo, suficiente evidencia de que tales atrocidades se consideraron y castigaron como crímenes cometidos contra las leyes vigentes y, como actos punibles, fueron en lo posible castigados según los principios de justicia de las naciones y sociedades más civilizadas. Cuando se reconoce, se comprende y se acepta que la España del período de la Conquista era una nación hondamente civilizada y de un nivel cultural muy alto a la medida de aquella época, estos criterios y actuaciones resultan del todo comprensibles. En jurisprudencia y diplomacia, así como en materias de orden religioso, político y en general en lo relativo a todas las ramas de la cultura, ostentó España durante todo el siglo XVI y gran parte del siguiente, un prestigio cumbre entre las demás naciones europeas.

Es común la creencia británica, que nosotros heredamos, de que los ingleses hubieran tratado a los indios americanos de forma más humana que los españoles. No hay ni una sola brizna de evidencia en que apoyar este punto de vista comparativo y sí, por el contrario, argumentos y pruebas en su contra. En circunstancias similares, nuestros antepasados ingleses trataron a los indios con una dureza y crueldad iguales, si no peores, al comportamiento de los españoles. El gobierno y pueblo inglés y sus descendientes en el Nuevo Mundo mostraron, en su mayor parte, una manifiesta indiferencia por la protección y bienestar del indio americano, indiferencia que se destaca especialmente si se la contrasta con los enormes esfuerzos españoles, tanto gubernamentales como individuales, en un sentido diametralmente distinto.

La afirmación inglesa, «nosotros hubiéramos tratado a los indios mejor que lo hicieron los españoles», es una tesis que se remonta a la época isabelina y que queda bien reflejada en la literatura popular. En una biografía de Francis Drake, del año 1942, por ejemplo, el autor insiste en que Drake puso de manifiesto que «el método inglés de ganarse amigos de razas inferiores, es mejor que el procedimiento (español) de convertirlos en esclavos por medio de matanzas y crueldades». Los españoles «no aprendieron nunca esta lección. Vivieron entre nativos dóciles y cordiales y los mataron y se quedaron sin servidumbre. Emplearon la tortura y se conquistaron acerbos enemigos. Jamás se dignaron hacer amistades con inferiores. Eran los señores del mundo. Para sus esclavos sólo tenían mano de hierro y bota de acero». Esto ni se aproxima a una descripción exacta de la política española en Indias, ni a la de Inglaterra por contraste. Más de un libro podría escribirse sobre la diplomacia española entre las razas nativas, que incluyó presentes, honores y distinciones, protección y privilegios, educación, y una serie de acciones que hoy en día serían automáticamente calificadas de prácticas y humanitarias.

Algo de equivocación nuestra y de los ingleses sobre esta materia procede de utilizar actitudes de los siglos XIX y XX como plataformas para lanzar cohetes moralizadores hacia los españoles del siglo XVI. Pero algo de ello está también basado en el general complejo de superioridad nórdico, en nuestra actual simpatía por el pobre indio y, lo que es más importante, en el simple desconocimiento de la historia de España e Hispanoamérica. En tanto que toda persona de habla inglesa está perfectamente enterada de, digamos, la victoria de Cortés y la consiguiente matanza de indios, cosa natural en tiempo de guerra, ni uno entre diez mil se enteró jamás de los sinceros intereses de los conquistadores y oficiales reales de evitar y prevenir tal disminución indígena, durante y después de la conquista.

El decrecimiento de esta población, debido a múltiples causas, constituyó una seria preocupación para la monarquía y representantes del Rey de España, a lo largo del siglo XVI e incluso más adelante, y se trató repetidamente en cédulas reales, correspondencia virreinal, etc. Es por ello, por lo que el profesor Lewis Hanke, uno de nuestros expertos sobre Latinoamérica, puede hacer declaraciones como ésta: «Ninguna nación europea (con la posible excepción de Portugal) se responsabilizó de su deber cristiano hacia los pueblos nativos tan seriamente como lo hizo España».

Es opinión popular, y con demasiada frecuencia aceptada como doctrina, que prácticamente todos los españoles vinieron al Nuevo Mundo como buscadores de oro, con una desdeñosa insinuación de que en ello había algo reprensible. El *goldseeker* (buscador de oro) español llegó a ser un estereotipo desde hace siglos y en tal forma perdura hasta nuestros días.

Raramente se considera la posibilidad de que los españoles emprendieran la ruta a América por un simple deseo de mejorar fortuna, o que pudieran ir animados de sincero celo religioso o un mero anhelo de establecer hogares y colonizar, o que se interesaran en comenzar una industria ganadera, comercial o agrícola, o que ejecutaran cualquiera forma de servicio a la Corona —es decir, tomar parte en todas las múltiples ramas de la actividad humana.

Es lógico y evidente el hecho de que la mayoría de los españoles que emigraron al Nuevo Mundo aún durante la Conquista (es decir, primera mitad del siglo XVI) lo hicieron guiados por motivos de similar naturaleza y diversidad a los que mueven en todo tiempo las corrientes migratorias.

A título incidental, es oportuno el que varias características sobresalientes de la Conquista española, especialmente en contraste con su contrapartida inglesa, sean tenidas debidamente en cuenta. La Corona española no escatimó esfuerzo alguno para evitar que los criminales y otros elementos socialmente indeseables emigraran a América; en tanto que, a veces, la política británica llevó a efecto la deportación de la población criminal a sus colonias de Australia y América. Los españoles, al revés que muchos de los ingleses, no sintieron la necesidad de ir a América para escaparse de persecuciones religiosas o de otra especie. Uno de nuestros historiadores, autor de un texto universitario, da a entender que los españoles no deben ser considerados verdaderos colonos como los ingleses, puesto que ellos no tuvieron que emigrar para librarse de tales condiciones opresivas en Europa.

Como ya hemos visto, en estrecho paralelismo con la deformación del «buscador de oro», está el común malentendido de que sólo los ingleses vinieron al Nuevo Mundo para construir hogares, mientras que los espa-

ñoles vinieron para el saqueo y ulterior regreso a la patria con sus ganancias mal adquiridas. Los hogares más antiguos en América fueron construidos por los españoles en su doble papel de conquistadores y colonos. Cristóbal Colón, en su segundo viaje en 1493, llevaba cerca de 1.500 colonos, junto con los avíos e impedimenta (semillas, plantas, ganado, etc.) necesarios por lo regular en tales empresas. Y el gobernador Nicolás de Ovando, a su llegada al Nuevo Mundo en 1502, lo hizo con una flota de cerca de 2.000 colonos, funcionarios, clérigos, etc. De ahí en adelante, los barcos y flotas que viajaban desde España al Nuevo Mundo llevaban regularmente mujeres, niños, criados, menestrales, operarios, comerciantes, etc.; en suma, todo tipo de carga humana.

Hasta las más lejanas fronteras, incluso a la llegada de los primeros españoles, las mujeres y las familias acompañaban con frecuencia a sus maridos y padres, haciendo frente a todos los peligros y dificultades con los que nuestros propios antepasados hubieron de enfrentarse en la expansión en tales territorios. En nuestros malentendidos sobre la colonización española en el Nuevo Mundo, normalmente ignoramos la fortaleza y el espíritu de la mujer española, y la lealtad hacia sus hombres; un buen número de fascinantes obras podrían ser escritas sobre la mujer española en la conquista y colonización de las Américas.

En nuestra inveterada costumbre de condenar a los españoles como «exterminadores de indios» y «buscadores de oro», además de otros estigmas, pasamos por alto algunas de las cosas inevitables que tales procesos de conquista-colonización traen consigo.

La conquista española en América fue marcadamente un logro más de diplomacia que de guerra. Tuvo que ser así, puesto que las fuerzas de exploración e invasión fueron tan pequeñas que, de otro modo, no hubieran podido sobrevivir y conquistar. Comparados con la perspicaz diplomacia española, las más famosas armas de fuego, caballos y espadas de acero fueron, a menudo, de menos eficacia. Como un erudito dijo, «Los conquistadores españoles podrían haber dado una lección a muchas de las cancillerías europeas». La famosa historia de Cortés en Méjico, es ejemplo clásico de un proceso diplomático que se repitió con frecuencia. Los conquistadores tuvieron una constante necesidad de aliados indios y los buscaron por medios diplomáticos, algunas veces con demostraciones ejemplares de fuerza y astucia, a veces por medio de regalos, «palabras endulzadas» y tratados de alianza con ciertas tribus y naciones indias, para combatir a sus enemigos tradicionales. Los líderes españoles de la Conquista, según el espíritu europeo de aquellos tiempos, eran maquiavélicos en todo esto, si bien los jefes indios no les iban a la zaga. (En todo caso,

¿cuándo llegó a ser un crimen la astucia diplomática?, ¿después de la Segunda Guerra Mundial?) El más espectacular choque de armas eclipsa, con demasiada frecuencia, el fascinante y muy significativo juego mutuo de fuerzas diplomáticas en la confrontación hispano-india.

Asimismo, es correcto caracterizar las victorias españolas en América como un proceso de indios conquistados por otros indios, bajo la supervisión blanca. A menudo, el indio americano fue un mayor conquistador de su propia raza que lo fueron los españoles. Y esto pudo ocurrir porque el indio carecía de una fidelidad básica al concepto de raza; así los tlaxcaltecos tuvieron un gran placer en ayudar a los españoles a derrotar a sus odiados y perennes enemigos, los aztecas; y los aztecas, a su vez, ayudaron a los españoles en su lucha y colonización en otras fronteras. Cualquier semejanza con la formación de una amplia y efectiva confederación de pueblos indios, unidos por el propósito común de batir o exterminar al hombre blanco, es muy difícil de discernir en la historia de la Conquista en general. Si este hecho causa perplejidad, baste recordar cómo, en los tiempos de nuestra colonia, los iroqueses, algonquines, hurones y otros, lucharon entre sí, instigados por consideraciones políticas trasatlánticas y por nuestros antepasados europeos. Si se recuerda al propio tiempo cómo los europeos de aquellos días se peleaban entre sí, tan a menudo y con tanta impiedad, aun entre grupos de vínculos comunes como religión, raza y cultura, no se hace difícil apreciar el que los invasores españoles fueran capaces de explotar estos odios y rivalidades por ganar dominio, frecuentemente con poco derramamiento de sangre.

La fidedigna versión de la Conquista, difiere también en otros aspectos de nuestras descripciones usuales de héroes y villanos. Más fue, entre otras cosas, una empresa magna de la clase media —¡ni un solo Grande a la vista!— que una invasión a cargo de una arrogante aristocracia española. Rara vez en las filas de los conquistadores militó alguien más alto que los peldaños inferiores de la nobleza menor que, en nuestra terminología moderna, no pasaría de denominarse clase media. La mayoría de los hombres que componían las fuerzas de explotación y conquista ni alcanzaba este rango. Por lo tanto, la Conquista española y la ocupación de América se llevaron a cabo por niveles sociales aproximadamente equivalentes a los de aquéllos que dejaron a Inglaterra para construir sus cabañas en el Nuevo Mundo. También, como varios historiadores han señalado, esa conquista fue bastante democrática y fuertemente caracterizada por una iniciativa privada y por la aparición de líderes, elegidos a veces por votación popular, y por una especie de división de costos, peligros y recompensas, tal como lo hacen las corporaciones de negocios.

Con este punto de vista, las constantes disputas, desavenencias, contiendas y las guerras civiles en miniatura, que tuvieron lugar entre los conquistadores, son perfectamente comprensibles. Estos no eran soldados profesionales, operando bajo una estrecha disciplina y línea firme de mando —desde la Corona y sus oficiales, hasta el simple soldado; eran una representación variada de casi todas las categorías sociales (excepto, por supuesto, la alta nobleza)— que se podían encontrar en la España de aquellos días. Y buscando la oportunidad, arriesgando sus vidas a la vuelta de cada esquina, ellos naturalmente esperaban grandes recompensas, bien en forma de botín, en trabajo y tributos de indios, en tierras, en empleos gubernamentales o en cualquier otra cosa equivalente.

Cuando se considera todo esto, aquellos hombres deben de ser juzgados, como ha señalado Salvador de Madariaga, no tanto por lo bárbaros que fueron, sino más bien por su buena conducta dentro de un ambiente de increíbles peligros y casi ilimitadas tentaciones. El hecho de que fuesen profundamente civilizados —es decir, de cultura tan avanzada como la del resto de los pueblos europeos de aquellos días— sin duda alguna explica la barbarie de algunas de sus acciones en el Nuevo Mundo. Se necesitan hombres civilizados para enseñar refinamientos de crueldad a los salvajes.

Durante su conquista del Nuevo Mundo, algunos españoles cometieron algunas atrocidades a tal escala que causa horror el contemplarlas; pero hay muchas razones para creer que los ingleses, holandeses, franceses, belgas, alemanes, italianos y rusos, en circunstancias similares en el siglo XVI, se hubiesen comportado tan mal o peor. (La crueldad de los alemanes en Venezuela en el período de la Conquista fue duramente criticada por los españoles; esto puede indicar que los pueblos del norte de Europa no eran más humanitarios que los españoles.)

Las atrocidades españolas fueron severamente censuradas por un clero de gran influencia, decidido y poderoso, y por otros que informaban a una Corona decididamente dispuesta a escuchar las quejas, e inclinada a legislar contra el maltrato de los indios y castigarlo. Tales restricciones, o no existieron, o fueron muy difíciles de discernir en el desarrollo de otros imperios europeos de ultramar hasta tiempos muy recientes. Y la verdadera y horripilante inhumanidad de las civilizaciones del siglo XX, comprobada, por ejemplo, en los campos rusos de tortura y esclavitud, en los atentados de genocidio realizados por los alemanes y otros grupos, y en el lanzamiento de la bomba atómica por los americanos sobre Hiroshima, no deja campo ni da derecho a que los de nuestro siglo sienten cátedra de moralistas y enjuicien la conducta de los españoles del siglo XVI. Si Hernán Cortés se hubiese atrevido a realizar una masacre de poblaciones no

combatientes, en escala parecida a las que se han hecho en el siglo XX, la Corona española, con toda seguridad, hubiera ordenado su castigo como un criminal monstruoso.

Los españoles, como todos sabemos, también buscaron oro y plata en América; es más, hallaron y explotaron fabulosas minas, con métodos similares a los empleados más tarde por europeos y americanos en la explotación del oro, cobre, caucho y petróleo. A lo largo de la Historia, en la cual abundan los casos de fiebre del oro, de la plata y los diamantes, la búsqueda, durante siglos, de ganancias en el comercio de esclavos y todas las demás formas de actividad explotadora, el interés español por las riquezas del Nuevo Mundo parece del todo lógico, enteramente normal y nada singular. Por contraste con el orgullo, eficaz rendimiento e interés con que los ingleses, franceses, holandeses, judíos, alemanes, anglo o ítalo-americanos buscan la riqueza material, el español aparece generalmente menos preocupado con tales metas, e incluso hasta desdeñoso de ellas. Tiene (y tuvo) mayor inclinación para alcanzar otros objetivos, arriesgando su vida y sus bienes al azar de una carta o de un conflicto bélico, ajustándose a la riqueza y a la pobreza (perennemente esta última), con una ecuanimidad que sorprende a la mayoría de los extranjeros.

Philip W. Powell: *Arbol de odio*. Madrid, 1972

11

La obra de España en América

SALVADOR DE MADARIAGA

Podrá intentarse ahora un juicio objetivo sobre el vasto experimento histórico que llamamos «las Indias», comenzando por formular cierto número de conclusiones que le sirvan de base:

1. En contra de lo que suele a veces afirmarse, las tres grandes civilizaciones indias que vino a sustituir el régimen español, la azteca, la inca y la chibcha, eran regímenes bárbaros y hasta terribles en alguno de sus aspectos, cuya desaparición en favor de la cultura hispano-cristiana reportó inmensos beneficios al Nuevo Mundo. En cuanto concierne a Nueva España, consta el testimonio de hombre tan apasionadamente fiel a los intereses de los naturales como el Padre Motolinia: «En esta Nueva España —escribe— había muy continuas y grandes guerras, los de unas provincias con los de otras, donde morían muchos, así en peleas, como en los que prendían para sacrificar a sus demonios. Ahora por la bondad de Dios se han convertido en tanta paz y quietud, y están todos en tanta justicia, que un español o un mozo puede ir cargado de barras de oro, trescientas y cuatrocientas leguas, por montes y sierras y despoblados y poblados, sin más temor que iría por la rúa de Benavente.» Así escribía Motolinia en febrero de 1541, refiriéndose a Benavente por ser su pueblo.

2. *No hubo nada de especial o excepcionalmente cruel en la conquista y colonización de las Indias por España.* Hubo crueldad, y mucha, al principio en las Antillas, y durante los tres siglos, en ciertos lugares y aspectos de la vida de las Indias. Mas no fue cosa anormal, dadas las maneras del tiempo en España y otros países, la novedad de la situación histórica y las fuerzas psicológicas que puso en juego el encuentro de las dos estirpes humanas.

3. Lo que hubo de excepcional fue precisamente lo contrario, es decir, que, como Estado, España se opuso en todo momento a que se maltratase a indios y negros, castigándolo severamente en sus leyes; de modo que, a

pesar de graves errores y faltas de consecuencia en esta política, España, por su Estado y por su Iglesia, salvó e hizo progresar en calidad y cantidad de población de los naturales y creó un sistema de relaciones con los negros importados que, aun lejos de ser perfecto, fue mejor —o menos malo— que el de los franceses, los ingleses, los daneses y los holandeses.

4. España fue formando para con los pueblos que el destino le confió una actitud original nacida de sus propias concepciones políticas y fe religiosa, a la vez constructiva y superior a las ideas corrientes en el tiempo. Arraigaba esta actitud en los principios y creencias siguientes:

a) En lo político: el reconocimiento implícito, pero neto, de la personalidad separada de cada uno de los reinos de las Indias, y la mezcla de formas políticas autoteocráticas y democráticas en que se fundían esencias políticas españolas y tradiciones municipales de los indígenas;

b) En lo religioso: el reconocimiento de la igualdad de todos los hombres ante Dios; cualquiera fuese su casta y color.

5. En su consecuencia, el régimen español, aun quizá no deliberadamente, fomentó cierto número de nacionalidades americanas, a las que vino a dar ambientes propicios la variedad de la naturaleza en el continente.

6. En lo material, aunque la España metropolitana sufrió en su cuerpo económico, que fue debilitándose progresivamente, los reinos de las Indias crecieron en prosperidad y riqueza, llegando a crear grandes fortunas muchos súbditos americanos del rey de España, en su mayoría blancos, pero no pocos también indios; mientras que la prosperidad general fue considerable por doquier.

7. En lo cultural, las Indias no fueron nunca uno de los grandes centros directivos de invención y de pensamiento, comparables con el oeste europeo; pero en su seno surgieron brillantes cortes con todo el esplendor de la civilización y de las artes, dos de las cuales sobrepasaron incomparablemente a todo lo que el Nuevo Mundo entonces poseía, y rivalizaron con las ciudades más famosas de Europa. El continente regido por España quedó exornado con monumentos de arte que hoy se admiran, mientras que surgían por todas partes instituciones de saber y de caridad.

8. La opresión que hubo (jamás peor que la que otras naciones infligieron en su tiempo o más tarde a sus pupilos y aun a sus nacionales) no fue opresión de los reinos de las Indias por la Corona de España, sino opresión de los indios y negros por los blancos y sus domésticos mestizos y mulatos, en violación de las leyes españolas vigentes. Fueron responsables de esta opresión los blancos, ya americanos, ya europeos, que se habían instalado en las Indias para hacer dinero o para gobernar en el nom-

bre de la Corona. Toca también a la Corona parte de responsabilidad, puesto que la venta de oficios, en auge en el período 1650-1700, pero ya usual antes, estimulaba la corrupción y los malos tratos a los naturales. Con esta grave reserva, cabe decir que la Corona fue el factor más constante en pro de los indios durante los tres siglos que duró el Imperio. El criollo blanco apenas si conoció la opresión. No se dieron en América ni la *Lettre de Cachet* de Francia, ni la *Star Chamber* de Inglaterra u otras formas de privación arbitraria de libertad o persecución.

9. Pese a la infatigable enemistad de las naciones más fuertes y expertas de Europa, vivió el Imperio Español tres siglos que cuentan en la Historia como una de las épocas más creadoras y desde luego la más pacífica que el continente ha conocido.

Salvador de Madariaga: *El ciclo hispánico.* Buenos Aires, 1958.

12

Las relaciones entre españoles e indígenas

CHARLES GIBSON

La Leyenda Negra da una interpretación burda pero esencialmente justa de las relaciones entre españoles e indígenas. Se construye sobre historias de sadismo deliberado y florece en una atmósfera indignante que aleja la cuestión de todo conocimiento objetivo. Es insuficiente en su conocimiento de las instituciones de la historia colonial. Pero su contenido esencial sostiene que los indios eran explotados por los españoles, y de hecho lo fueron.

No hemos comentado en detalle la conquista misma, tema aparte ya muy estudiado. La conquista nos interesa en este caso no por los acontecimientos militares sino por sus consecuencias; y la consecuencia más importante fue el dominio español y la subyugación indígena. Los aztecas no pudieron hacer frente a los españoles como una nación unificada, con una actitud diplomática. La conquista destruyó el nacionalismo azteca e hizo sus propios ajustes a un nivel local. Casi todo lo que podía llamarse imperial en los asuntos aztecas llegó a su término. Si se piensa en la sociedad azteca como un complejo de unidades gradualmente más amplias, desde la familia y el calpulli en un extremo hasta el imperio total en el otro, es evidente que la conquista eliminó las estructuras más amplias al tiempo que permitió la supervivencia de las locales y menos amplias.

La demarcación o punto de partida fue la jurisdicción de los tlatoque, que se convirtió en cabecera, la unidad más importante del primer período colonial, de la que derivaban directamente la encomienda, la iglesia misionera, el cacicazgo y las exacciones tributarias y laborales. La cabecera prevaleció sobre otros principios de organización de mayor o menor amplitud. Puede suponerse que esto sucedió en parte por el papel que desempeñó el tlatoani en la sociedad indígena, continuamente ratificado por los acontecimientos históricos anteriores a la conquista. Pero fue también la consecuencia de las relaciones entre españoles e indios. Es de imaginarse

que un intento de dominio diferente podría haber hecho de la tribu la unidad colonial esencial en lugar de la cabecera, así como un tipo opuesto de poder podía haberse establecido en lugar del calpulli. Podemos observar el funcionamiento de algunas de esas fuerzas alternativas en los diversos reajustes y modificaciones hechos a la cabecera normal, por ejemplo, cuando el repartimiento reinvocó a los grupos tribales, o cuando los pueblos no-tlatoani fueron otorgados en encomienda y se les permitió que se convirtieran en cabeceras.

Los cambios más evidentes de la sociedad indígena ocurrieron durante los primeros cuarenta o cincuenta años. Esta fue la época en que los pueblos indígenas, o cuando menos parte de ellos, asimilaron la influencia española y alcanzaron altos grados de nivel cultural y tiene un interés especial en la historia del tutelaje humanista a causa del establecimiento de la escuela de la comunidad de Santa Fe, la de Gante, y sobre todo el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco. Puede hablarse aquí de un florecimiento cultural de los indígenas de la clase alta, prueba de lo cual es el Herbolario de Badiano, un catálogo sistemático de plantas clasificadas a la manera europea, pintado al estilo indígena, con glosas escritas por un ilustrado comentador indígena en nahuatl y traducidas al latín por otro. El herbolario fue compuesto en 1552, treinta años después de la conquista, y parecía prometer una cultura combinada que haría perdurables los valores indígenas enriquecidos por los europeos.

Los indígenas reaccionaron de muy diversas maneras. Como se entremezclaron dos sociedades complejas continuamente surgieron oportunidades para nuevas combinaciones. Es en el siglo XVI en el que encontramos los incidentes individuales más diversos y las condiciones más inestables en ambas sociedades. No obstante, las tendencias existentes se definieron en los siglos XVII y XVIII, en que el alcance de las reacciones indígenas se vio limitado. A medida que la población indígena disminuyó, la autoridad española se estableció y los dirigentes tradicionales perdieron poder. El derecho colonial reaccionó sólo parcialmente a lo que ocurría, de manera que las costumbres locales adquirieron un poder mayor que la ley. Después del siglo XVI, pocos individuos destacaron en una u otra sociedad y la historia viene a ser de grupos asociados. Los siglos XVII y XVIII se caracterizan particularmente por la falta de figuras destacadas, como si cualquiera otra solución posible hubiese sido descartada.

Al principio ambas sociedades se dividieron en su reacción a las condiciones preconizadas por la otra. Los indios se dividieron primero entre los que cooperaron y los que se resistieron con el tiempo. No obstante, las divisiones geográficas de la sociedad indígena prevalecieron. Los patrones

de subordinación, por más uniformes que fuesen sus características abstractas, estaban localmente limitados. Las jurisdicciones de cabecera, las encomiendas y las haciendas fueron las manifestaciones discretas del localismo que impidió de manera efectiva la consolidación de los intereses indígenas. El comportamiento de los indígenas se vio así confinado. Nunca hubo dos pueblos que pudiesen unificarse en una resistencia organizada. Las cualidades comunes de los pueblos indígenas fueron bases suficientes para concertar cualquier acción.

En la sociedad española los frailes y los encomenderos fueron las partes conflictivas principales del primer período. Los frailes —y casi los únicos entre los españoles— actuaban guiados por los principios de humanitarismo cristiano. Podría sostenerse que incluso ellos explotaron a la población indígena a causa de su adoctrinamiento coercitivo y su extirpación de las prácticas paganas. No obstante, su esfuerzo conjunto puede distinguirse del de los demás españoles. Lo que sucedió fue que el componente espiritual del imperialismo hispánico desapareció o concentró sus energías en otra parte. Sólo durante el primer período tuvo efectos en los indios. La Iglesia dejó de defender activamente a los indios cuando los eclesiásticos adoptaron los métodos y actitudes de los colonizadores civiles. Los eclesiásticos se opusieron a la encomienda en parte porque les estaba prohibida, pero la condenación del latifundio habría significado la condenación de una institución que era esencial para la riqueza y el poder eclesiástico. Es claro que hubo otras muchas divisiones dentro de la sociedad española, pero ninguna de ellas influyó directamente sobre la vida indígena. Así, los criollos despreciaban a los peninsulares, pero lo que disputaban no era el bienestar de los indios sino sus despojos.

El tributo, la mano de obra y la tierra fueron las categorías más definidas de la demanda española. Se hizo una distinción entre las tres en el período colonial y los procesos legales fueron distintos en cada caso. Después de mediados del siglo XVI el Estado controlaba el tributo y la mano de obra, y sus consecuencias, por graves que fueran, lo fueron menos que en el caso de la tierra. El tributo y la mano de obra se ajustaron periódicamente a los cambios de población y las exigencias extremas de los españoles se limitaron a los primeros tiempos. Además, el tributo y la mano de obra ya eran tipos familiares de exacción antes de la conquista, y el grado de cambio entre un período y otro ha sido sobreestimado muchas veces por los críticos del régimen español.

La usurpación española de la tierra ha recibido menos atención, probablemente porque sucedió algunos años después de la conquista y no ocupó un lugar importante entre las acusaciones de Las Casas. Ocurrió

gradualmente, a través de muchos acontecimientos importantes y durante un largo período. A los fenómenos que se producen de esta manera no se les puede aplicar el apelativo dramático de cataclismo como a la conquista. Tan parca es la Leyenda Negra en relación con la tierra que hasta tiempos recientes los historiadores creyeron que la hacienda fue el resultado del desarrollo directo de la encomienda. Sólo en nuestros días se ha modificado la creencia en este error fundamental, gracias sobre todo a la obra de Silvio Zavala.

Se dice con frecuencia —y atribuyendo importancia a la cuestión— que las tierras de América fueron propiedad de la Corona de Castilla. Pero ésta es, a lo más, una cuestión legal que carece de importancia en la historia de los indígenas. La Corona desempeñó un papel insignificante tanto en el patrocinio como en el impedimento del latifundio. La posesión ilegal de la tierra por la Corona no significa que también la usurpación de la tierra fuese una actividad controlada por el Estado, sino que era privada y frecuentemente ilegal, aunque el Estado llegó a tolerarla y a beneficiarse de ella mediante los recursos de denuncia y «composición». El hecho de que no hubiese ocurrido inmediatamente se debe más a la numerosísima población indígena y a que ésta ocupaba todas las tierras, y no a las restricciones legales. Un requisito indispensable era que la tierra estuviese disponible, lo cual no era así cuando llegaron los españoles. La encomienda fue, por tanto, la institución más apropiada durante los primeros años. Pero cuando la población indígena disminuyó, las tierras libres fueron ocupadas.

Nuestros parvos conocimientos de la génesis de la hacienda son el efecto de la continua importancia atribuida a diversos temas de la Leyenda Negra. Las referencias a lo que nos concierne contenidas en ella son de alguna utilidad pero sufren de información inadecuada y carecen de una estructura conceptual segura. Este tema, quizá más que ningún otro, requiere aún de investigaciones sistemáticas, no sólo por lo que se refiere al valle de México sino en todas las regiones. No podemos comparar ahora confiadamente los ejemplos documentados de que disponemos sobre la hacienda del valle de México con la de otras regiones, y hasta que podamos, las condiciones del valle quedarán imperfectamente definidas. La evidencia que poseemos, como habrá observado el lector, sugiere que el peonaje desempeñaba un papel limitado, pero esto puede ser una aberración de los casos particulares citados. Hemos sugerido algunas explicaciones posibles, dando por supuesta la precisión de la observación misma, pero es necesario reiterar que son conjeturas que tienen que ser demostradas. Mi propia impresión es que la hacienda es una institución clave, cuyo

estudio ha sido descuidado por diversas razones, y que sería aconsejable concertar nuestros esfuerzos por resolver los problemas históricos que plantea.

Respecto de la tierra, no cabe duda de que la hacienda llegó a ser el modo de control predominante. El ritmo de su historia contrasta con el del tributo y la mano de obra. Las exigencias españolas de tributo y mano de obra ocurrieron pronto, antes de que muchas tierras pasaran a manos de los españoles. Por otra parte, este cambio de propietarios se intensificó a fines del siglo XVI y después, cuando la explotación privada del tributo y la mano de obra estaban ya bajo control del Estado. En cierto sentido, la tierra representó una nueva vía de explotación para los españoles cuando otras quedaron bloqueadas. Pero en la hacienda controlaron a la par la tierra y la mano de obra, así como el tributo, resultado de cuyo control fue la institución de más grandes alcances concebida que alojó al propio tiempo el dominio español y la subyugación indígena. Si aparecieran —como creemos— algunos rasgos benignos de la hacienda, se explicarían por el principio del que se derivó la hacienda. El carácter humano tiende hacia la benevolencia lo mismo que hacia la crueldad, así en la hacienda se permitieron ciertos grados de benevolencia que habrían sido incongruentes con la coacción más brusca, menos superficial y menos sutil de la encomienda. El hacendado actuó como protector y abogado de sus indios contra las presiones del exterior. El encomendero debió haber desempeñado las mismas funciones según la ley, pero nunca lo hizo.

Es obvio que la tierra era importante para los indios. Algunos de los documentos más íntimos y reveladores de la historia de los indígenas son sus títulos de posesión de tierra comunitaria y que fueron la reacción indígena a la usurpación y al derecho español. Su propósito fue el de integrar la oposición de la comunidad contra la expropiación. Hablan sólo escasamente, o no hablan de todo, de la conquista, el tributo y la mano de obra, y ven la amenaza esencial de la existencia de la comunidad donde en realidad estuvo: en la confiscación de tierras.

Había habido confiscaciones de tierras antes de la conquista, como es el caso de las «tierras de Moctezuma», pero dentro de su propia política. La diferencia entrambas es de intención. Además, hasta donde sabemos, en el período anterior no hubo cambios comparables de la condición de la población. Cuando la sociedad indígena parecía estar condenada a extinguirse a fines del siglo XVI y principios del XVII, su necesidad práctica de tierras disminuyó al mismo tiempo, y los gobernadores indígenas, entre otros, se convirtieron en cómplices de los españoles en la transferencia de títulos. A fines del siglo XVII y principios del XVIII, la necesidad de tierras

se agravó consecuentemente. Pero ya era demasiado tarde. El cambio de propietario de la tierra fue acumulativo, las exacciones de tributo y de mano de obra no lo habían sido. Todo aumento de población de fines del período colonial implicaba que un cierto número de personas no podía ser incorporado al antiguo sistema del calpulli, y sólo en otras instituciones comunitarias con la consiguiente tensión. La tierra disponible era de las haciendas, por lo que la nueva población pudo reincorporarse a la sociedad indígena colonial únicamente por mediación de ellas. Cuando el hacendado autorizaba a los pueblos a arrendar parte de sus tierras o permitía que particulares ocupasen las chozas dentro de su propiedad, tanto él como los beneficiados consideraron el hecho como un acto de benevolencia. Todas las condiciones ambientales eran consideradas normales. Se había creado una aristocracia a través de innumerables acontecimientos y durante varias generaciones. Aun si se hubiese querido inculpar a alguien, no hubo nadie a quien acusar porque nadie fue responsable. La institución y sus costumbres dominaban a sus miembros. Un conquistador que matara o un encomendero que recargara excesivamente el trabajo podía ser convincentemente criticado sobre bases morales, pero una crítica semejante hubiese sido exagerada si se hubiese dirigido contra el hacendado, que había heredado la mayoría de sus tierras y desempeñado el papel de patriarca en una sociedad que no había creado.

Dado este tipo de presión, las distinciones originales entre cabecera y sujetos perdieron sentido y se abandonaron gradualmente. Acres disputas como las del siglo XVI sobre la afiliación de los sujetos ya no ocurrieron durante el siglo XVIII. Cada comunidad hizo frente a la hacienda en su calidad de entidad individual. La ley invariablemente favoreció a los hacendados al tiempo que promulgó leyes inútiles sobre la repartición de tierras —en medidas de 500 y 600 varas, por ejemplo. La congregración fue seria y sinceramente considerada como favorable para los indios. Los recursos indígenas tradicionales fueron insuficientes para resistir a una fuerza de tal magnitud y duración. La comunidad indígena reagrupó y asignó parcelas tlalmilli nuevas o reducidas, y siguió funcionando. Pero no todos sus miembros tomaron esta decisión al mismo tiempo. Los gobernadores vendieron tierras a las haciendas o las usurparon para ellos mismos. Los caciques se convirtieron en hacendados. Los maceguales en peones y abandonaron la ciudad.

La comunidad indígena se vio afectada de igual modo por una serie de exigencias no comprendidas entre las habituales tres: tributo, mano de obra y tierras. La mayoría de éstas estuvieron destinadas a extraer de su economía el incremento restante aparte del mínimo de subsistencia. Las

cuotas a los eclesiásticos caían en esta categoría, así como las ventas forzosas en el corregimiento y la expropiación de sus productos. El manual para funcionarios políticos de 1777 declaraba abiertamente que el corregimiento de Chalco valía treinta veces el salario de corregidor, declaración que revela el alcance de la explotación extralegal anterior de los funcionarios encargados de vigilar el cumplimiento de la ley.

El ritmo y la intensidad de estos procesos variaron de una región a otra. Tacuba fue una de las primeras víctimas. Xaltocan prosperó durante algún tiempo pero se desplomó en el siglo XVII. Tepetlaoztoc se recuperó posteriormente gracias al comercio de tranvías de mulas, y no precisamente al cultivo de la tierra. La provincia de Chalco fue el punto de atracción de los hacendados poderosos y se convirtió en una región de presiones extremas. En contraste, Xochimilco carecía del tipo de tierras codiciadas y gracias a la coincidencia de ciertas circunstancias conservó su economía gremial y su agricultura de chinampas a través del todo el período colonial. Tenochtitlan y Tlatelolco, que carecieron de tierras desde un principio, permanecieron prácticamente al margen de la lucha contra la hacienda. Pero Tenochtitlan hizo un ajuste económico más viable que Tlatelolco, que sufrió progresivamente de sequía, abandono y descuido.

Lo que hemos estudiado es la decadencia de un imperio y una civilización indígena. El imperio se desplomó primero y la civilización se vio fragmentada en comunidades individuales. Hubo cierta creatividad en las primeras etapas de la transición, pero no puede decirse que el proceso en conjunto haya sido productivo para los indígenas. La comunidad fue la unidad social indígena más vasta que sobrevivió y a pesar de frecuentes y severas tensiones. La cofradía y la fiesta la apoyaron. Casi todos los indios se sometieron a las exigencias de los españoles y protestaron sólo rara vez. La civilización se vio invadida de rasgos españoles en muchos puntos, pero conservó su particular carácter indígena en parte por convicción, en parte porque fue reducida a una categoría social tan baja que no tuvo ocasión de cambiar. Una de las primeras reacciones individuales y más persistentes fue el darse a la bebida. Si hemos de creer en nuestras fuentes, pocos pueblos se inclinaron tanto a la bebida como los indígenas de la colonia española en el curso de la historia.

Charles Gibson: *Los aztecas bajo el dominio español.* México, 1967

13

Conquista y colonia

OCTAVIO PAZ

El carácter de la Conquista es igualmente complejo desde la perspectiva que nos ofrecen los testimonios legados por los españoles. Todo es contradictorio en ella. Como la Reconquista, es una empresa privada y una hazaña nacional. Cortés y el Cid guerrean, por su cuenta, bajo su responsabilidad y contra la voluntad de sus señores, pero en nombre y provecho del Rey. Son vasallos, rebeldes y cruzados. En su conciencia y en la de sus ejércitos, combaten nociones opuestas: los intereses de la Monarquía y los individuales, los de la fe y los del lucro. Y cada conquistador, cada misionero y cada burócrata es un campo de batalla. Si, aisladamente considerados, cada uno representa a los grandes poderes que se disputan la dirección de la sociedad —el feudalismo, la Iglesia y la Monarquía absoluta—, en su interior pelean otras tendencias. Las mismas que distinguen a España del resto de Europa y que la hacen, en el sentido literal de la palabra, una nación excéntrica.

España es la defensora de la fe y sus soldados los guerreros de Cristo. Esta circunstancia no impide al Emperador y a sus sucesores sostener polémicas encarnizadas con el Papado, que el Concilio de Trento no hace cesar completamente. España es una nación todavía medieval y muchas de las instituciones que erige en la Colonia y muchos de los hombres que las establecen son medievales. Al mismo tiempo, el Descubrimiento y la Conquista de América son una empresa renacentista. Así, España participa también en el Renacimiento —a menos que se piense que sus hazañas ultramarinas, consecuencia de la ciencia, la técnica y aún de los sueños y utopías, no forman parte de ese movimiento histórico.

Por otra parte, los conquistadores no son repeticiones del guerrero medieval, que lucha contra moros e infieles. Son aventureros, esto es, gente que se interna en los espacios abiertos y se arriesga en lo desconocido,

rasgo también renacentista. El caballero medieval, por el contrario, vive en un mundo cerrado. Su gran empresa fueron las Cruzadas, acontecimiento histórico de signo distinto a la Conquista de América. El primero fue un rescate: el segundo, un descubrimiento y una fundación. Y, en fin, muchos de los conquistadores —Cortés, Jiménez de Quesada— son figuras inconcebibles en la Edad Media. Sus gustos literarios tanto como su realismo político, su conciencia de la obra que realizan tanto como lo que Ortega y Gasset llamaría «su estilo de vida», tienen escasa relación con la sensibilidad medieval.

Si España se cierra al Occidente y renuncia al porvenir en el momento de la Contrarreforma, no lo hace sin antes adoptar y asimilar casi todas las formas artísticas del Renacimiento: poesía, pintura, novela, arquitectura. Esas formas —amén de otras filosóficas y políticas—, mezcladas a tradiciones e instituciones españolas de entraña medieval, son trasplantadas a nuestro Continente. Y es significativo que la parte más viva de la herencia española en América esté constituida por esos elementos universales que España asimiló en un período también universal de su historia. La ausencia de casticismo, tradicionalismo y españolismo —en el sentido medieval que se ha querido dar a la palabra: costra y cáscara de la casta Castilla— es un rasgo permanente de la cultura hispanoamericana, abierta siempre al exterior y con voluntad de universalidad. Ni Juan Ruiz de Alarcón, ni Sor Juana, ni Darío, ni Bello, son espíritus tradicionales, castizos. La tradición española que heredamos los hispanoamericanos es la que en España misma ha sido vista con desconfianza o desdén: la de los heterodoxos, abiertos hacia Italia o hacia Francia. Nuestra cultura, como una parte de la española, es libre elección de unos cuantos espíritus. Y así, según apuntaba Jorge Cuesta, se define como una libertad frente al pasivo tradicionalismo de nuestros pueblos. Es una forma, a veces superpuesta o indiferente a la realidad que la sustenta. En ese carácter estriba su grandeza y también, en algunos casos, su vacuidad o su impotencia. El crecimiento de nuestra lírica —que es por naturaleza diálogo entre el poeta y el Mundo— y la relativa pobreza de nuestras formas épicas y dramáticas, reside acaso en este carácter ajeno, desprendido de la realidad, de nuestra tradición.

La disparidad de elementos y tendencias que se observan en la Conquista no enturbia su clara unidad histórica. Todos ellos reflejan la naturaleza del Estado español, cuyo rasgo más notable consistía en ser una creación artificial, una construcción política en el más estricto de los significados de la palabra. La monarquía española nace de una violencia: la que los Reyes Católicos y sus sucesores imponen a la diversidad de pueblos

y naciones sometidos a su dominio. La unidad española fue, y sigue siendo, fruto de la voluntad política del Estado, ajena a la de los elementos que la componen. (El catolicismo español siempre ha vivido en función de esa voluntad. De ahí, quizá, su tono beligerante, autoritario e inquisitorial.) La rapidez con que el Estado español asimila y organiza las conquistas que realizan los particulares muestra que una misma voluntad, perseguida con cierta coherente inflexibilidad, anima las empresas europeas y las de ultramar. Las colonias alcanzaron en poco tiempo una complejidad y perfección que contrasta con el lento desarrollo de las fundadas por otros países. La previa existencia de sociedades estables y maduras facilitó, sin duda, la tarea de los españoles, pero es evidente la voluntad hispana de crear un mundo a su imagen. En 1604, a menos de un siglo de la caída de Tenochtitlán, Balbuena da a conocer la Grandeza Mexicana.

En resumen, se contemple la Conquista desde la perspectiva indígena o desde la española, este acontecimiento es expresión de una voluntad unitaria. A pesar de las contradicciones que la constituyen, la Conquista es un hecho histórico destinado a crear una unidad de la pluralidad cultural y política precortesana. Frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y Estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo Señor. Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles.

El Imperio que funda Cortés sobre los restos de las viejas culturas aborígenes era un organismo subsidiario, satélite del sol hispano. La suerte de los indios pudo ser así la de tantos pueblos que ven humillada su cultura nacional, sin que el nuevo orden —mera superposición tiránica— abra sus puertas a la participación de los dominados. Pero el Estado fundado por los españoles fue un orden abierto. Y esta circunstancia, así como las modalidades de la participación de los vencidos en la actividad central de la nueva sociedad: la religión, merecen un examen detenido. La historia de México, y aun la de cada mexicano, arranca precisamente de esa situación. Así pues, el estudio del orden colonial es imprescindible. La determinación de las notas más salientes de la religiosidad colonial —sea en sus manifestaciones populares o en las de sus espíritus más representativos— nos mostrará el sentido de nuestra cultura y el origen de muchos de nuestros conflictos posteriores.

La presteza con que el Estado español —eliminando ambiciones de encomenderos, infidelidades de oidores y rivalidades de toda índole— recrea las nuevas posesiones a imagen y semejanza de la Metrópoli, es tan

asombrosa como la solidez del edificio social que construye. La sociedad colonial es un orden hecho para durar. Quiero decir, una sociedad regida conforme a principios jurídicos, económicos y religiosos plenamente coherentes entre sí y que establecían una relación viva y armónica entre las partes y el todo. Un mundo suficiente, cerrado al exterior pero abierto a lo ultraterreno.

Es muy fácil reír de la pretensión ultraterrena de la sociedad colonial. Y más fácil aún denunciarla como una forma vacía, destinada a encubrir los abusos de los conquistadores o a justificarlos ante sí mismos y ante sus víctimas. Sin duda esto es verdad, pero no lo es menos que esa aspiración ultraterrena no era un simple añadido, sino una fe viva y que sustentaba, como la raíz al árbol, fatal y necesariamente, otras formas culturales y económicas. El catolicismo es el centro de la sociedad colonial porque de verdad es la fuente de vida que nutre las actividades, las pasiones, las virtudes y hasta los pecados de siervos y señores, de funcionarios y sacerdotes, de comerciantes y militares. Gracias a la religión el orden colonial no es una mera superposición de nuevas formas históricas, sino un organismo viviente. Con la llave del bautismo el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal, abierto a todos los pobladores. Y al hablar de la Iglesia Católica, no me refiero nada más a la obra apostólica de los misioneros, sino a su cuerpo entero, con sus santos, sus prelados rapaces, sus eclesiásticos pedantes, sus juristas apasionados, sus obras de caridad y su atesoramiento de riquezas.

Es cierto que los españoles no exterminaron a los indios porque necesitaban la mano de obra nativa para el cultivo de los enormes feudos y la explotación minera. Los indios eran bienes que no convenía malgastar. Es difícil que a esta consideración se hayan mezclado otras de carácter humanitario. Semejante hipótesis hará sonreír a cualquiera que conozca la conducta de los encomenderos con los indígenas. Pero sin la Iglesia el destino de los indios habría sido muy diverso. Y no pienso solamente en la lucha emprendida para dulcificar sus condiciones de vida y organizarlos de manera más justa y cristiana, sino en la posibilidad que el bautismo les ofrecía de formar parte, por la virtud de la consagración, de un orden y de una Iglesia. Por la fe católica los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran su lugar en el mundo. Esa posibilidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos por los protestantes de Nueva Inglaterra. Se olvida con frecuencia que pertenecer a la fe católica significaba encontrar un sitio en el Cosmos. La huida de los dioses y la muerte de los

jefes habían dejado al indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte.

Resulta innecesario añadir que la religión de los indios, como la de casi todo el pueblo mexicano, era una mezcla de las nuevas y las antiguas creencias. No podía ser de otro modo, pues el catolicismo fue una religión impuesta. Esta circunstancia, de la más alta trascendencia desde otro punto de vista, carecía de interés inmediato para los nuevos creyentes. Lo esencial era que sus relaciones sociales, humanas y religiosas con el mundo circundante y con lo Sagrado se habían restablecido. Su existencia particular se insertaba en un orden más vasto. No por simple devoción o servilismo los indios llamaban «tatas» a los misioneros y «madre» a la Virgen de Guadalupe.

La diferencia con las colonias sajonas es radical. Nueva España conoció muchos horrores, pero por lo menos ignoró el más grave de todos: negarle un sitio, así fuere el último en la escala social, a los hombres que la componían. Había clases, castas, esclavos, pero no había parias, gente sin condición social determinada o sin estado jurídico, moral o religioso. La diferencia con el mundo de las modernas sociedades totalitarias es también decisiva.

Es cierto que Nueva España, al fin y al cabo sociedad satélite, no creó un arte, un pensamiento, un mito o formas de vida originales. (Las únicas creaciones realmente originales de América —y no excluyo naturalmente a los Estados Unidos— son las precolombinas.) También es cierto que la superioridad técnica del mundo colonial y la introducción de formas culturales más ricas y complejas que las mesoamericanas, no bastan para justificar una época. Pero la creación de un orden universal, logro extraordinario de la Colonia, sí justifica a esa sociedad y la redime de sus limitaciones. La gran poesía colonial, el arte barroco, las Leyes de Indias, los cronistas, historiadores y sabios y, en fin, la arquitectura novohispana, en la que todo, aun los frutos fantásticos y los delirios profanos, se armoniza bajo un orden tan riguroso como amplio, no son sino reflejos del equilibrio de una sociedad en la que también todos los hombres y todas las razas encontraban sitio, justificación y sentido. La sociedad estaba regida por un orden cristiano que no es distinto al que se admira en templos y poemas.

No pretendo justificar a la sociedad colonial. En rigor, mientras subsista esta o aquella forma de opresión, ninguna sociedad se justifica. Aspiro a comprenderla como una totalidad viva y, por eso, contradictoria. Del mismo modo me niego a ver en los sacrificios humanos de los aztecas una

expresión aislada de crueldad sin relación con el resto de esa civilización: la extracción de corazones y las pirámides monumentales, la escultura y el canibalismo ritual, la poesía y la «guerra florida», la teocracia y los mitos grandiosos son un todo indisoluble. Negar esto es tan infantil como negar al arte gótico o a la poesía provenzal en nombre de la situación de los siervos medievales, negar a Esquilo porque había esclavos en Atenas. La historia tiene la realidad atroz de una pesadilla; la grandeza del hombre consiste en hacer obras hermosas y durables con la sustancia real de esa pesadilla. O dicho de otro modo: transfigurar la pesadilla en visión, liberarnos, así sea por un instante, de la realidad disforme por medio de la creación.

Durante siglos España digiere y perfecciona las ideas que le habían dado el ser. La actividad intelectual no deja de ser creadora, pero solamente en la esfera del arte y dentro de los límites que se sabe. La crítica —que en esos siglos y en otras partes es la más alta forma de creación— existe apenas en ese mundo cerrado y satisfecho. Hay, sí, la sátira, la disputa teológica y una actividad constante por extender, perfeccionar y hacer más sólido el edificio que albergaba a tantos y tan diversos pueblos. Pero los principios que rigen a la sociedad son inmutables e intocables. España no inventa ya, ni descubre: se extiende, se defiende, se recrea. No quiere cambiar, sino durar. Y otro tanto ocurre con sus posesiones ultramarinas. Superada la primera época de borrascas y disturbios, la Colonia padece crisis periódicas —como la que atraviesan Sigüenza y Góngora y Sor Juana— pero ninguna de ellas toca las raíces del régimen o pone en tela de juicio los principios en que se funda.

El mundo colonial era proyección de una sociedad que había ya alcanzado su madurez y estabilidad en Europa. Su originalidad es escasa. Nueva España no busca, ni inventa: aplica y adapta. Todas sus creaciones, incluso la de su propio ser, son reflejos de las españolas. Y la permeabilidad con que lentamente las formas hispánicas aceptan las modificaciones que les impone la realidad novohispana, no niega el carácter conservador de la Colonia. Las sociedades tradicionales, observa Ortega y Gasset, son realistas: desconfían de los saltos bruscos pero cambian despacio, aceptando las sugestiones de la realidad. La «Grandeza Mexicana» es la de un sol inmóvil, mediodía prematuro que ya nada tiene que conquistar sino su descomposición.

La especulación religiosa había cesado desde hacía siglos. La doctrina estaba hecha y se trataba sobre todo de vivirla. La Iglesia se inmoviliza en Europa, a la defensiva. La escolástica se defiende mal, como las pesadas naves españolas, presa de las más ligeras de holandeses e ingleses. La

decadencia del catolicismo europeo coincide con su apogeo hispanoamericano: se extiende en tierras nuevas en el momento en que ha dejado de ser creador. Ofrece una filosofía hecha y una fe petrificada, de modo que la originalidad de los nuevos creyentes no encuentra ocasión de manifestarse. Su adhesión es pasiva. El fervor y la profundidad de la religiosidad mexicana contrasta con la relativa pobreza de sus creaciones. No poseemos una gran poesía religiosa, como no tenemos una filosofía original, ni un solo místico o reformador de importancia.

Esta situación paradójica —y no por eso menos real— explica buena parte de nuestra historia y es el origen de muchos de nuestros conflictos psíquicos. El catolicismo ofrece un refugio a los descendientes de aquellos que habían visto la exterminación de sus clases dirigentes, la destrucción de sus templos y manuscritos y la supresión de las formas superiores de su cultura pero, por razón misma de su decadencia europea, les niega toda posibilidad de expresar su singularidad. Así, redujo la participación de los fieles a la más elemental y pasiva de las actividades.

Octavio Paz: *El laberinto de la soledad.* Madrid, 1972.

14

El mestizaje

ARTURO USLAR PIETRI

Es claro que en el hacer de América hubo mestizaje sanguíneo, amplio y continuo. Se mezclaron los españoles y portugueses con los indios y los negros. Esto tiene su innegable importancia desde el punto de vista antropológico y muy favorables aspectos desde el punto de vista político, pero el gran proceso creador del mestizaje americano no estuvo ni puede estar limitado al mero mestizaje sanguíneo. El mestizaje sanguíneo pudo ayudar a ello, en determinados tiempos y regiones, pero sería cerrar los ojos a los más fecundo y característico de la realidad histórica y cultural, hablar del mestizaje americano como de un fenómeno racial limitado a ciertos países, clases sociales o épocas.

En el encuentro de españoles e indígenas hubo propósitos manifiestos que quedaron frustrados o adulterados por la historia. Los indígenas, en particular los de más alto grado de civilización, trataron de preservar y defender su existencia y su mundo. Su propósito obvio no era otro que expeler al invasor y mantener inalterado el sistema social y la cultura que les eran propios y levantar un muro alto y aislante contra la invasión europea. Si este propósito hubiera podido prosperar, contra toda la realidad del momento, América se hubiera convertido en una suerte de inmenso Tibet. Por su parte, los españoles traían la decisión de convertir al indio en un cristiano de Castilla, en un labrador del Viejo Mundo, absorbido e incorporado totalmente en lengua, creencias, costumbres y mentalidad, para convertir a América en una descomunal Nueva España. Tampoco lo lograron. La crónica de la población recoge los fallidos esfuerzos, los desesperanzados fracasos de esa tentativa imposible.

Los testimonios que recogieron fray Bernardino de Sahagún y otros narradores entre los indígenas mexicanos revelan la magnitud del encuentro desde el punto de vista del indio. Desde aquellos desconocidos «cerros

o torres» que les parecían las embarcaciones españolas, hasta aquellos «ciervos que traen en sus lomos a los hombres. Con sus cotas de algodón, con sus escudos de cuero, con sus lanzas de hierro». Hay el encuentro extraordinario simbólico de la pequeña hueste de Cortés, armada, compacta y resuelta, con los emplumados y ceremoniales magos y hechiceros de Moctezuma, enviados para que sus exorcismos los embrujaran, detuvieran y desviaran. O aquellas palabras que el jefe mexicano le dirige al capitán castellano: «Tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: Que habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitial, que habrías de venir acá».

Lo que vino a realizarse en América no fue ni la permanencia del mundo indígena, ni la prolongación de Europa. Lo que ocurrió fue otra cosa y por eso fue Nuevo Mundo desde el comienzo. El mestizaje comenzó de inmediato por la lengua, por la cocina, por las costumbres. Entraron las nuevas palabras, los nuevos alimentos, los nuevos usos. Podría ser ejemplo de esa viva confluencia creadora aquella casa del capitán Garcilaso de la Vega en el Cuzco recién conquistado. En un ala de la edificación estaba el capitán con sus compañeros, con sus frailes y sus escribanos, metido en el viejo y agrietado pellejo de lo hispánico, y en la otra, opuesta, estaba la Ñusta Isabel, con sus parientes incaicos, comentando en quechua el perdido esplendor de los viejos tiempos. El niño que iba a ser el Inca Garcilaso iba y venía de una a otra ala como la devanadera que tejía la tela del nuevo destino.

Los *Comentarios reales* son el conmovedor esfuerzo de toma de conciencia del hombre nuevo en la nueva situación de América. Pugnan por acomodarse en su espíritu las contrarias lealtades impuestas desde afuera. Quiere ser un cristiano viejo de Castilla, pero también al mismo tiempo, no quiere dejar morir el esplendor del pasado incaico. Un libro semejante no lo podía escribir ni un castellano, ni un indio puro. La *Araucana* es una visión castellana del indio como algunos textos mexicanos, que ha recogido Garibay, son una visión únicamente indígena de la presencia del conquistador. En el Inca Garcilaso, por el contrario, lo que hay es la confluencia y el encuentro.

En aquellas villas de Indias, en las que las dos viejas y ajenas formas de vida se ponían en difícil y oscuro contacto para crear un nuevo hecho, nada queda intacto y todo sufre diversos grados de alteración. A veces la Iglesia católica se alza sobre el templo indígena, las técnicas y el *tempo* del trabajo artesanal y agrícola se alteran. Entran a los telares otras manos y otros trasuntos de patrones. El habla se divierte del tiempo y la ocasión

de España y se arremansa en una más lenta evolución que incorpora voces y nombres que los indios habían puesto a las cosas de su tierra. El «vosotros» no llega a sustituir al «vuestras mercedes». Nombres de pájaros, de frutas, de fieras, de lugares entran en el torrente de la lengua. Los pintores, los albañiles, los escultores y talladores introducen elementos espurios y maneras no usuales en la factura de sus obras. Todo el llamado «barroco de Indias» no es sino el reflejo de ese mestizaje cultural que se hace por flujo aluvional y por lento acomodamiento en tres largos siglos.

Se combinaron reminiscencias y rasgos del gótico, del románico y del plateresco, dentro de la gran capacidad de absorción del barroco. El historiador de arte Pal Kelemen *(Baroque and Rococo in Latin America)* ha podido afirmar: «El arte colonial de la América Hispana está lejos de ser un mero trasplante de formas españolas en un nuevo mundo; se formó de la unión de dos civilizaciones que en muchos aspectos eran antitéticas. Factores no europeos entraron en juego. Quedaron incorporadas las preferencias del indio, su característico sentido de la forma y el color, el peso de su herencia propia, que sirvieron para modular y matizar el estilo importado. Además, el escenario físico diferente contribuyó a una nueva expresión».

Se podría hacer el largo y ejemplar itinerario de los monumentos plásticos del mestizaje: desde la iglesia de San Vicente del Cuzco hasta el Santuario de Ocotlán en México, pasando por las viejas casas de Buenos Aires, por las capillas de Ouro Preto, por las espadañas de las iglesias de aldea en Chillán, en Arequipa, en Popayán, en Coro o en Antigua. Tampoco eran iguales a las de Europa las gentes que iban a orar en esos templos. Venían de hablar y tratar con indios y con negros, en sus creencias, en sus palabras y en sus cantos había elementos anteriores a la Conquista y otros traídos de Africa. Todo un mundo de superstición terrígena convivía con el escueto catecismo de los misioneros.

Fuera de lo más externo de la devoción y de la enseñanza, todo era distinto y nuevo. Las consejas españolas se habían mezclado con las tradiciones indígenas. La lengua, que había llegado a ser tan escueta y eficaz en *Lazarillo* tiende en América a ser juego de adorno y gracia. Se la oye resonar y cambiar de colores como un gran juguete. Se la recarga y pule como una joya de parada.

Las letras mismas sufren cambios de estilo, de objeto y de género. Aunque pasan novelistas, y algunos tan grandes como Mateo Alemán, no pasa la novela a la nueva Tierra. Tampoco pasa en su esplendor la comedia del Siglo de Oro. Hay como una regresión a viejos estados de alma y a modos que ya habían sido olvidados. Resucita la crónica y la corografía,

la poesía narrativa toma el lugar del lirismo italianizante, de la comedia se regresa al auto de fe y al misterio medieval. De la tendencia a lo más simple y directo de la literatura castellana, se pasa al gusto por lo más elaborado y artístico, del realismo popular en letras y artes a la estilización, al arcaísmo y al preciosismo. Hay como una intemporalidad provocada por el fenómeno del mestizaje.

Quienes observan la historia cultural de la América Hispana notan de inmediato ese rasgo de coexistencia simultánea de herencias y de influencias que la distingue de la sucesión lineal de épocas y escuelas que caracteriza al mundo occidental desde el fin de la Edad Media. Es un crecer por accesión y por incorporación aluvional que le da ese carácter de impureza que hace tan difícil clasificar con membretes de la preceptiva europea monumentos, autores y épocas de la creación cultural latinoamericana. José Moreno Villa *(Lo mexicano)* lo ha observado al estudiar el arte colonial mexicano y ha dicho textualmente: «Las artes o modos artísticos son aquí de aluvión, es decir, que no obedecen a un proceso interno evolutivo como en Europa».

La verdad es que es un proceso de formación que corresponde a un tiempo biológico distinto del que alcanzó Europa después del Renacimiento, cuando su gran época de mestizaje creador comenzaba a cerrarse. Unificada la herencia cultural europea comenzó un tiempo de dominante evolución lineal interna, mientras que en América se abría un nuevo tiempo caótico de mestizaje.

Arturo Uslar Pietri: *En busca del Nuevo Mundo*. México, 1969.

IV

EL SENTIMIENTO INDIGENA

15

Conclusiones del I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica (Ollantaytambo, Cuzco, 1980)

A) COMISION DE IDEOLOGIA Y FILOSOFIA INDIANISTA DEL I CONGRESO INDIO SUDAMERICANO

Considerando:

1. Que el pensamiento cósmico de la vida y el mundo que nos rodea es la base sustantiva para comprender la ideología indianista, que significa: orden en constante movimiento, o sea, la armónica sucesión de opuestos que se complementan.
2. Que la ideología indianista como pensamiento del indio mismo, de la naturaleza y el mundo que lo rodea, es la búsqueda, el reencuentro y la identificación con nuestro pasado histórico.
3. Que el indianismo se nutre en la concepción colectivista de nuestra civilización Tawantinsuyana y comunitaria del continente, basada en la filosofía de la igualdad.
4. Que la concepción científica india define al hombre como parte integrante del cosmos, y como factor de equilibrio entre la naturaleza y el universo, ya que de ello depende su vida creadora en la tierra.
5. Que la bárbara irrupción de Europa en nuestras sociedades, cortando la evolución histórica de nuestros pueblos, matando a nuestros científicos, destruyendo nuestras organizaciones políticas y culturales, trajo como consecuencia que hoy día los pueblos indios somos socialmente discriminados, racialmente segregados, económicamente explotados, políticamente oprimidos, culturalmente alienados y psicológicamente acomplejados, por causa de los intrusos extra-continentales y sus descendientes, sirvientes del colonialismo opresor.
6. Que el occidente está en franca decadencia: su vaga filosofía conduce a la muerte, sus ideologías son un vacío sin contenido humano, y las corrientes políticas que propugnan no tienen aplicación en el mundo indio.

POR LO TANTO LOS INDIOS NOS DEFINIMOS:

1. Los pueblos autóctonos de este continente; nos llamamos indios porque con este nombre nos han sojuzgado por cinco siglos y con este nombre hemos de liberarnos. Ser Indio es nuestro orgullo y el Indianismo es nuestra bandera de lucha y una consigna de liberación continental. Los pueblos indios somos descendientes de los primeros pobladores de este continente, tenemos una historia común, una personalidad étnica propia, una concepción cósmica de la vida y el universo y como herederos de una cultura milenaria, al cabo de cinco siglos de separación, estamos nuevamente unidos para propiciar nuestra liberación del sistema colonialista occidental.
2. Adoptamos el INDIANISMO que es la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía humanista dignifica a nuestros pueblos, propugna la autodeterminación política y la autogestión económica.

Desde el punto de vista de dos realidades que se dan en cualquiera de los países:

a) Cuando el pueblo indio es mayoría, su finalidad inmediata será la toma del poder.

b) Cuando el pueblo indio es minoría, deberá lograr una autonomía, reservándose el derecho de decidir su acción inmediata junto a sectores populares, pero sin comprometer su independencia e identidad cultural.

3. Rechazamos el INDIGENISMO porque corresponde a la ideología dominante, que sólo levanta la bandera del indio con fines de lucrar fama y dinero en su nombre y servir a los intereses de los opresores.
4. Reivindicamos el COMUNITARISMO basado en ayni, mink'a, camayali y yanapacu y otros sistemas comunitarios indios del continente, sustentado por la alta moral justiciera del ama swa, ama llulla y ama qhe lla, lo cual es completamente ajeno al capitalismo y al socialismo occidental.

B) COMISION POLITICA

Conclusiones:

I. LA POLITICA INDIANISTA FRENTE A OCCIDENTE

Considerando:

Que, el Occidente (Europa) empleó todos los cambios, ensayó todas las estrategias y en esta hora crucial y de quiebra total de sus instituciones,

reclama todavía el derecho de comandar los destinos de la humanidad.

Que, Europa impuso en este continente indio el sistema de propiedad privada, una religión de valores metafísicos, una filosofía egoísta, la discriminación racial, el genocidio, el etnocidio y una sociedad odiosamente jerarquizada en Clases o sea que ha cometido un crimen lesivo a la existencia de nuestros pueblos, pero sin lograr totalmente su destrucción física ni el desarraigo de su cultura.

Que, el Indianismo conoce la perspectiva de la liberación de los pueblos indios frente a Occidente y es consciente de su accionar político, porque constituye una fuerza dialéctica insoslayable en la historia.

RESUELVE:

1. Rechazar la dominación humana de Occidente que desde la invasión europea en 1492, sólo ha practicado el robo y la traición, ha sembrado la pobreza, el hambre, la muerte y amén de otros males, entre nuestros pueblos.
2. Proclamar ante el mundo que ha llegado el tiempo de recuperar totalmente nuestros territorios: de reinstaurar en ellos nuestros Consejos y Gobiernos Indios: de revitalizar el Ayllu, el Callpulli y otras formas de Organización India porque ha llegado la hora de los pueblos indios y es el comienzo del fin de Occidente.

II. PROGRAMA COMUN INMEDIATO, TACTICAS Y ESTRATEGIAS

Considerando:

Que, la lucha de recuperación de nuestra personalidad histórica y la revitalización de los valores culturales de nuestro ancestro, será larga y dura.

Que, el pueblo Indio vencerá con su propia táctica y estrategia, al margen de las recetas dictadas desde Europa;

RESUELVE:

1. Exigir a los gobiernos la expulsión de las sectas evangélicas, misiones católicas y grupos laicos que han invadido nuestras comunidades con fines inconfesables, a título de educadores y civilizadores.

2. Denunciar el asentamiento de guarniciones militares y cuerpos de represión del Estado en las naciones comuneras (comunidades) para masacrar a nuestros pueblos que sólo reclaman justicia y libertad.
3. Luchar contra la solapada penetración de empresas transnacionales en las comunidades con fines de explotación de las riquezas que se descubren en territorios indios.
4. Instar a los campesinos, mineros, fabriles, safreros, constructores, estudiantes, universitarios y profesionales indios, a la toma de conciencia por la causa primera y última del Indianismo.
5. Adecuar por cada pueblo indio, sus propias tácticas y estrategias de lucha, de acuerdo con los imperativos sociales, económicos y políticos en los diferentes países.

III. ORGANISMOS DE BASE Y COMISIONES DE APOYO

Considerando:

Que, a pesar de los cinco siglos de opresión, pobreza, hambre y muerte sistemática que el Occidente practicó en nuestras tierras, todavía nuestros Pueblos están vigentes en su profunda raíz ancestral:

RESUELVE:

1. Retomar el Ayllu Base de las organizaciones sociales con sus propias formas de lucha.
2. Crear una Asesoría Jurídica Internacional para la defensa de los derechos y garantías de los pueblos autóctonos.
3. Revalorar y fomentar la medicina india entre nuestros pueblos.

IV. ECONOMIA

Considerando:

Que, en el mundo hay superpoblación y luego se impone una desigual distribución de las riquezas en la proporción de que el 15 % de la población acapara egoístamente el 85 % de los recursos y el 85 % de la población subsiste con el 15 % de las riquezas.

Que, dentro de la explotación capitalista, para satisfacer a una mons-

truosa sociedad de consumo, algunos recursos naturales irrenovables están en vía de agotamiento.

Que, la Tierra en nuestro ancestro ha sido considerada como la Pachamama que genera variados recursos para satisfacer las necesidades del hombre y mediante una acertada tecnología para su conservación puede todavía ofrecer mucho para la supervivencia del hombre en la tierra:

RESUELVE:

1. Hacer prevalecer el derecho natural de posesión ancestral de la tierra por los auténticos herederos que somos los indios.
2. Fortalecer las organizaciones indias y promover las actividades económicas propias que permitan desarrollar el nivel de vida de las comunidades indias.
3. Exigir a los gobiernos, la participación porcentual de las regalías que los Estados obtienen por el TURISMO, ya que la afluencia de éste es por conocer la idiosincracia india y visitar los sitios arqueológicos que pertenecen a nuestro ancestro.

C) COMISION DE CULTURA

Conclusiones:

I. CULTURA INDIA

Considerando:

Que, los pueblos indios de todos los tiempos y espacios desarrollaron, mantienen y practican sus propias formas socio-culturales.

Que, dentro de esta pluralidad cultural india no existieron ni existen culturas inferiores ni superiores, sino al contrario fueron armónicas y complementarias, en razón de que nuestros pueblos han estado organizados en sociedades sobre la base de la armonía universal.

Que, nuestras culturas no fueron antagónicas ni tuvieron un sentido depredador, genocida y excluyente como es la característica de la cultura occidental.

Que, la invasión europea y todas sus formas de colonización han tenido

y tienen un carácter etnogenocida, de barbarie clasista, individualista y deshumanizante.

Que, frente al proceso de dominación colonial impuesto por el mundo occidental, existe y se consolida un proceso de resistencia de las culturas indias que luchan por su plena autodeterminación.

Que, lo anteriormente mencionado implica una oposición dinámica entre el sistema de tipo occidental donde se enfrentan las categorías de explotador y explotado, colonizador y colonizado, opresor y oprimido, etc., y otra constituida por las civilizaciones indias de América, las cuales tuvieron capacidad para organizar la vida cotidiana de comunidades auténticas y ajenas a dichas contradicciones.

RESUELVE:

Los Pueblos Indios como herederos de una cultura milenaria, tenemos que rescatar, revitalizar y practicar conscientemente nuestros propios valores culturales en sus diferentes manifestaciones.

II. COSMOVISION INDIA

Considerando:

Que, los pueblos indios tenemos nuestra propia cosmovisión que se humaniza en una armoniosa concepción dialéctica de la realidad, ésta es ajena a toda imposición proselitista que caracteriza a las formas conceptuales del mundo occidental.

Que, los indios hemos sido sometidos y agredidos en lo más profundo de nuestras concepciones cósmicas pretendiendo despojarnos de nuestra relación con el universo y la realidad a la que pertenecemos;

RESUELVE:

1. Rechazar la agresiva intromisión de instituciones religiosas extranjeras en nuestras comunidades por estar cumpliendo una función alienante y destructora de nuestra personalidad histórica, social y humana, como también de nuestra ecología.
2. Exigir a todos los gobiernos de nuestro continente la prohibición y ex-

pulsión de todas las sectas y misiones religiosas operantes en nuestras comunidades, como:

a) El Instituto Lingüístico de Verano por ser una institución de penetración imperialista en la Amazonia.

b) Las Misiones Evangélicas como los Adventistas, Luteranos, Metodistas, Bautistas, Testigos de Jehová, Mormones, Niños de Dios, Nuevas Tribus y otras formas que se dicen ser cristianas.

c) Las Misiones Católicas como los Franciscanos, Jesuitas, Salesianos, Dominicos, Capuchinos, Agustinos, Franco-Canadienses, Mary Knoll y otras.

d) Otras sectas como los Ba Hai, Krishna, etc.

e) Grupos laicos de penetración imperialista como el Cuerpo de Paz, Amigo de las Américas, etc.

III. EDUCACION INDIA

Considerando:

Que, si por educación se entiende la formación integral del hombre para servir a la comunidad (sociedad), la educación impuesta por el Estado no corresponde a la idiosincracia de nuestro ser indio ni consulta con las necesidades básicas de la población en general de los diferentes estados.

Que, la educación oficial es un arma de dominación y despersonalización de los niños educandos, que son arrancados de la realidad en que viven nuestros pueblos.

Que, la educación oficial responde a los patrones occidentales, que a título de civilización están orientados a la alienación sistemática de nuestro ser indio.

Que, el sistema educativo que se impone en los diferentes países es subvencionado por la magra economía de nuestros pueblos, mediante impuestos y toda clase de contribuciones; pero su sistema alienante promociona elementos costosos, ajenos y enemigos de la realidad india.

RESUELVE:

1. Proponer a los padres de familia tomar con responsabilidad la primera parte de la educación de sus propios niños, con plena conciencia de la realidad del medio social en que han nacido.

2. Exigir que la enseñanza básica sea impartida en idioma materno y por profesores indios bilingües, para evitar el trauma psíquico en los niños.
3. Denunciar que la educación oficial (pública y privada) es agente de alienación cultural y de domesticación al servicio de la explotación económica.
4. Condenar el trámite y consecución de millonarios financiamientos externos por los gobiernos y grupos traficantes de la educación, con el pretexto de «alfabetizar, educar, civilizar o desarrollar» al indio, que nunca ha dado resultados positivos.

IV. IDIOMAS NATIVOS

Considerando:

Que, antes de la invasión europea de 1492, nuestros pueblos tenían idiomas propios, técnica y científicamente estructurados, cuyas formas idiomáticas guardaban relación con la cosmovisión india.

Que, por la invasión europea, nuestros idiomas fueron relegados de su verdadera importancia socio-política por la imposición oficial de «dialectos» neolatinos de los conquistadores.

Que, actualmente en los diferentes países del continente, persiste una intencional segregación de los idiomas indios, con grave perjuicio para sus hablantes que se hallan en calidad de incomunicados frente al engreimiento de los herederos de la conquista.

Que, pese a la brutalidad y agresión sistemática de los invasores, las lenguas nativas constituyen todavía un sistema completo de comunicación y transmisión de la cultura a través del tiempo y del espacio.

RESUELVE:

1. Revitalizar y acrecentar nuestros propios idiomas, como los medios naturales de comunicación y transmisión de los valores culturales.
2. Rechazar toda forma de agresión idiomática dirigida a la destrucción o distorsión de la riqueza idiomática.
3. Demandar la oficialización de las lenguas nativas, para que su uso merezca respeto y consideración de parte de la sociedad discriminadora del indio.

V. ANTROPONIMIOS Y TOPONIMIOS INDIOS

Considerando:

Que, antes de la invasión europea de 1492 y dentro de nuestra riqueza idiomática, tanto el microcosmos (el hombre) como el macrocosmos (el universo), tenían sus propias denominaciones.

Que, Pizarro (el conquistador) y Valverde (el cura), prototipos de la conquista europea, al Inca Atahualpa le ofrecieron perdón si adoptaba el nombre cristiano de Juan y habiéndolo aceptado igual fue ajusticiado a traición.

Que, a título de nombres «cristianos y civilizados», la casta dominante nos impone una cantidad de nombres de «santos y tiranos» de la conquista, lo cual es una agresión que despersonaliza a nuestros pueblos.

Que, igualmente fueron afectados los toponimios, pueblos, ciudades, montañas, ríos, calles, plazas, etc., con la suplantación de los originales por denominaciones extrañas.

RESUELVE:

Proponer a nuestros pueblos la recuperación y la restauración de los antroponimios (nombres de personas) y toponimios (nombres de lugares) con toda la profundidad de sus significados.

VI. ETNO-GENOCIDIO CONTRA EL INDIO

Considerando:

Que, antes de 1492, nuestro continente de polo a polo y de costa a costa estaba poblado por una confederación de pueblos hermanos, los cuales fueron exterminados físicamente en las minas, en las haciendas y en los obrajes.

Que, actualmente los gobiernos republicanos de la casta dominante, continúan con las formas brutales de exterminio sistemático de las poblaciones.

Que, los gobiernos racistas de acuerdo con el imperialismo norteamericano utilizan los métodos más sofisticados de exterminio del indio, como la pobreza, desnutrición y muerte; las guerras internacionales; esterilización masiva mediante alimentos de Cáritas y vacunas; inmigración plani-

ficada de colonias racistas de sudafricanos a territorios indios; dictación solapada de leyes antiindias; etc.

Que, esta agresión se hace extensiva a valores culturales de nuestro ancestro como: la prohibición del uso de nuestros idiomas; la alienación y el sentimiento de vergüenza por los antroponimios y toponimios indios; la prohibición de la práctica de nuestra «religión»; la prohibición de la práctica de nuestra medicina, etc.

RESUELVE:

Condenar a todos los gobiernos implicados en los diferentes aspectos considerados contra el pueblo indio y más por hechos específicos de genocidios como los siguientes:

a) Bolivia.—Por la masacre del 1 de noviembre de 1979, de pobladores indios de los barrios marginales de las diferentes ciudades del país.

b) Brasil.—Por practicar el «far West» en la Amazonia y por considerar a los indios como «menores de edad» menoscabando su dignidad humana mediante el FUNAI.

c) Chile.—Por decretar la muerte legal del pueblo Mapuche, mediante el Decreto Ley núm. 2.568 de 1979 que destruye su vida comunitaria.

d) Paraguay.—Por haber permitido el exterminio de nacionalidades indias en el Chaco y especialmente en el oriente y por explotar turísticamente al pueblo indio «Macá» intencionalmente ubicado en una reserva (parque antropológico) junto al parque zoológico de la ciudad de Asunción.

e) Y otros como Guatemala de Centro América que constantemente atentan contra los derechos humanos y las garantías de nuestros pueblos.

VII. RELACIONES DEL CAMPO Y LA CIUDAD

Considerando:

Que, antes de la llegada de los europeos las ciudades cumplían una función ceremonial, administrativa y de intercambio de productos.

Que, se practicaba una racional política de distribución poblacional, evitando marginamientos odiosos.

Que, se aplicaba un gran equilibrio social, humano y ecológico, entre todas y cada una de las regiones geográficas.

Que, actualmente las ciudades son verdaderos centros de corrupción para el hombre, son centros de discriminación social y racial contra el

indio y de contaminación ambiental en detrimento de la salud y del sistema ecológico.

RESUELVE:

1. Demandar a los gobiernos la elaboración de una racional política poblacional con dotación de la infraestructura necesaria, que garantice la supervivencia autónoma y autogestionaria de nuestras comunidades, para evitar el torrente migratorio del campo a la ciudad.
2. Exigir a los gobiernos el respeto a la vida y a la salud de nuestros pueblos y evite la depredación del sistema ecológico causado especialmente por la tala irracional de bosques; por la caza indiscriminada de la fauna silvestre, por el uso y abuso de abonos químicos en la agricultura; por la contaminación ambiental y por el caso específico del emplazamiento de la Fábrica de Pesticidas en el altiplano (Perú-Boliviano) de los aymaras.
3. Exigir a los gobiernos que se arbitren los medios a fin de conocer nuestra verdadera historia, pues se observa una sistemática y permanente agresión contra nuestros próceres indios, distorsionando la historia, y pretendiendo minimizar la gesta heroica emancipadora de nuestros mayores.

16

El Consejo Indio de Sudamérica (CISA) ante el Descubrimiento de América

Los indios de Sudamérica «descubiertos» por los europeos en aquel 12 de octubre de 1492, existíamos desde miles de años atrás y habíamos desarrollado múltiples y variadas manifestaciones culturales, económicas, políticas y sociales. Nuestras diferencias no pocas veces las dirimíamos con la guerra y las injusticias; como humanos que somos, también eran posibles.

Sin embargo, la llegada de los conquistadores cambió totalmente nuestras vidas. Fuimos forzados a pelear entre hermanos, en la defensa de causas que nos eran ajenas. Nuestras instituciones fueron abolidas, nuestros derechos pisoteados, nuestra humanidad cuestionada.

A pesar de ello, hoy, los indios tratamos de comprender los porqués de esos europeos que nos sometieron. Saber sobre el sentido que tenía la conquista para ellos nos alumbrará en el camino de reencontrar nuestras raíces, cortadas en muchas partes por aquellos bárbaros desaforados por el oro y el poder. Aquellos hombres, la mayoría de ellos pobres de las ciudades y campesinos sin tierra, también tenían sus sueños de justicia y bienestar; pero en la búsqueda fueron usados por los que siempre los explotaron, señores de la tierra, propietarios, comerciantes y por la propia Realeza. Aquellos pobres de España tenían un ideal, el ideal del famoso Cid Campeador que luchara toda la vida por su honor y el de su familia. Cada soldado español sentía en carne propia la epopeya; y vinieron a América «a valer más».

La Realeza, preocupada por la invasión mora, fortaleció alianzas regionales de las que la Iglesia Católica no estuvo ausente: Santiago Mata Moros bendecía la causa de la cristiandad. Expulsar a los moros y recuperar el Santo Sepulcro fueron empresas que forjaron una España guerrera y conquistadora. Pero el que alimentaba esas empresas era el gran capital comercial europeo. Sin embargo, España cargó con la culpa; poco habla

hoy el mundo de la responsabilidad de los comerciantes alemanes o flamencos que financiaron gran parte de la aventura americana.

España cargó con la «leyenda negra» de la conquista, que le impidió de algún modo lograr posteriormente el nivel de desarrollo del resto de Europa, pero los que realmente pagaron los costos de la conquista fueron los indios americanos.

A la llegada de Colón a La Española, los tainos canjearon con oro sus vidas. El *rescate,* como lo llamaban los españoles, produjo para España aproximadamente 30.000 kgs de oro. Esta cifra es sólo para la región del Caribe, y entre los años 1492 y 1528, hasta que se agotaron los depósitos de oro aluvial y comenzó el período de las perlas, también sacadas del mar con buceadores indios, los que siguieron así alimentando el lujo de la aristocracia europea. Cuando se agotaron las perlas y las plantas medicinales y el «palo brasil» dejó de ser altamente rentable, se optó por la esclavitud. Los tainos de La Española, que eran aproximadamente un millón, distribuidos armónicamente en la isla, en pocos años fueron destruidos moral y físicamente. Dejaron de sembrar, y el hambre, las enfermedades de los «blancos» y la esclavitud acabaron pronto con aquella nación. Terminados los tainos, las *cabalgadas,* como llamaban los españoles las incursiones para cazar esclavos, se extendieron a otras islas y a tierra firme. Así, islas como las Lucayas (hoy Bahamas), quedaron despobladas. El caballo, las armas de fuego y el metal daban amplia superioridad a los esclavistas. Sin embargo, los indios resistieron.

Para 1515, comienza la evangelización de los indios. Recordemos que el Papa había «donado» las Indias a los reyes de Castilla con el propósito de que los indios fueran bautizados. Para ello, los misioneros debían leer a los naturales un curioso documento llamado *Requerimiento,* en el que se les llamaba a abrazar la fe católica y someterse a la Corona de Castilla. Si bien hubo excepciones entre los misioneros (tal es el caso de fray Bartolomé de las Casas, convertido en defensor de los indios), por lo general el papel de éstos fue de complicidad en el gran genocidio en que terminó la conquista de América. Vale recordar dos ejemplos. El primero, fray Gaspar de Carvajal, aquél que acompañó a Orellana en la expedición al Amazonas, quien participaba en los combates contra los indios que eran asaltados por la soldadesca ebria de oro. En su conocida *Relación,* escribía el citado fraile: «después de Dios las ballestas nos dieron la vida». El otro ejemplo es el clérigo andaluz Hernando de Luque, socio capitalista y apoderado de la sociedad que conformaba junto con Pizarro y Almagro, esos que desangraron el Perú no sólo en su conquista, sino también en la posterior lucha por el reparto del botín. Tal fue la llamada «conquista espi-

ritual», predicada por la Iglesia Católica: sus recordadas «extirpaciones de idolatrías» acabaron con cientos de centros religiosos indios en el Perú. Hoy, arriba de las huacas hay templos católicos, perversa forma de hacernos ir a la iglesia, sabiendo que aquellos lugares eran sagrados para nuestros pueblos.

Nada de esto es, sin embargo, comparable al tremendo impacto que en el mundo indio produjeron las epidemias de enfermedades para nosotros nuevas. Las mortandades de tipo epidémico que tuvieron lugar antes de 1492 parecen hallarse relacionadas con hambres y malas cosechas. Aunque las zonas más densamente pobladas del Perú y México central bastaban hacía siglos para mantener, por contagio personal, cadenas de transmisión de enfermedades infecciosas, éstas no se produjeron; el motivo probable radicaría en la inexistencia de animales domesticados de costumbres acusadamente gregarias que mantuvieran y transmitieran a los hombres enfermedades de tipo infectocontagioso. La viruela llega a La Española en el año 1518, y prácticamente extingue lo que quedaba de su población india, recién agrupada en poblados para «civilizarla». Dicha epidemia pasó a México e hizo estragos entre los aztecas durante el período de la conquista: cuando los españoles fueron expulsados de Tenochtitlan, sus victoriosos enemigos no los persiguieron y aniquilaron antes de que pudieran rehacerse, por el hecho de que la viruela acabó con el jefe azteca y con muchos de sus guerreros. Tal epidemia llegaba a Guatemala en 1520, y cinco años después se difundía por el norte del incario, originando la muerte del Inca y, como consecuencia, la guerra civil.

Tras la viruela, que mató aproximadamente a un tercio de la población india en el teatro de la conquista, se difundió el sarampión en 1530-1531. Otra enfermedad, que bien pudo ser el tifus, empezó a causar estragos en 1546; una gripe maligna apareció en 1558. Por si eso no bastase, en el Perú, los rebaños de llamas sufrieron en 1544-1545 una mortífera epizootía. Los españoles interpretaron la enfermedad epidémica como una forma inequívoca y horrorosa de castigo divino que se cebaba en los indios, sin afectar demasiado a los españoles. Los misioneros quedaban anonadados ante esta inexplicable forma de justicia «divina» que aniquilaba a sus buenos indios y respetaba a los codiciosos y crueles amos.

Las luchas por nuestra libertad y por la recuperación de nuestro suelo fueron muchas. Algunos criollos nos defendieron de los abusos a que nos sometían las instituciones coloniales, y en pago debimos ayudarlos en sus luchas por el poder. La llamada «emancipación de Latinoamérica» contó con la sangre de los indios en las primeras filas del combate contra el orden colonial. Vanas ilusiones las nuestras. Los patrones criollos no fueron me-

jores que los «chapetones». Nuestras conquistas fueron pasajeras, y poco a poco las sociedades nacionales de los modernos estados latinoamericanos se apropiaron de la poca tierra que nos quedaba, y muchos de nosotros pasamos a ser peones en sus haciendas, sirvientes en sus casas, marginales de las ciudades, mineros y obreros. Otros prefirieron, o pudieron optar, por el aislamiento. Las punas gélidas o las selvas impenetrabales fueron su refugio.

Pero nuestro suelo siguió brindando riquezas a nuestros vencedores. El Cerro Rico de Potosí produjo 70 mil toneladas de plata desde 1544, año en que fue descubierto por la ambición hispánica. Entre México y Perú se produce hoy el 30 % de la plata que se extrae en el mundo. Si sumamos a estas cifras el oro y los otros recursos naturales, minerales y vegetales que día a día se arrancan de nuestra tierra ancestral, llegaríamos a cifras que avergonzarían al mundo occidental y cristiano. Es inaceptable que produciendo tanta riqueza seamos tan pobres.

El consuelo de la buenaventura celestial nunca nos faltó. La Iglesia Católica y las nuevas órdenes religiosas que pululan entre nuestros pueblos predicándonos que tengamos paciencia y resignación ante la providencia divina que nos hizo indios y por ende pobres, logran convencer a muchos de nuestros hermanos. Para los que hemos vislumbrado alguna salida en el análisis social y político, la Iglesia también nos da su respuesta: la famosa Teología de la Liberación, perverso intento de someter el análisis de las injusticias a la esperanza divina, a la expectativa de que un Dios bueno y «blanco» se compadezca de nosotros.

Los partidos políticos criollos usan métodos parecidos a las iglesias: prometen para obtener nuestro apoyo, y una vez encaramados en el poder se olvidan de nosotros. Esto incluye a la izquierda, para quienes no somos indios sino «campesinos», y nuestra «salvación» llegará con la Revolución. Para los intelectuales somos «objeto de estudio». La antropología ha definido de alguna manera nuestro lugar en el mundo, sin darse cuenta de que los «blancos» son también para nosotros «exóticos». Eso no quiere decir que no haya intelectuales honestos que dedican gran parte de su vida a ayudarnos a encontrar el camino, pero el futuro depende sólo de nuestras fuerzas.

Hoy, a pesar de vivir en un mundo donde nuestra religión, nuestras técnicas agrícolas, nuestro derecho y formas de gobierno han sido reprimidas por la sociedad «blanca» gobernante, vemos con esperanza surgir nuestras organizaciones. Desde los pequeños poblados indios que todavía hacen sus trabajos comunalmente, hasta las federaciones regionales y por último las organizaciones nacionales e internacionales, que representan a los indios de América, se está forjando un futuro diferente.

Hemos sufrido el avasallamiento, la usurpación de nuestras tierras y de nuestras riquezas. Sin embargo, a la hora de nuestro balance tratamos de comprender las motivaciones de esos campesinos hispánicos que cruzaron el mar en esa gran aventura. El coraje es significativo en nuestras culturas. Tanto ellos como nosotros lo hemos tenido. Peleamos y perdimos una batalla, pero la guerra por recuperar lo nuestro no ha terminado. En ella estamos, y no cesaremos hasta conseguir la justicia y los derechos que nuestros pueblos perdieran el día en que el primer español pisó nuestra tierra.

Lima, 12 de marzo de 1987

17

El Consejo Indio de Sudamérica ante el tono festivo del V Centenario de la Conquista

El Consejo Indio de Sudamérica (CISA), con relación a la reunión recientemente realizada en Puerto Rico, con la presencia de los reyes de España y representantes de los gobiernos americanos, para organizar con tono festivo los 500 años de la «conquista», siente la obligación histórica de fijar su punto de vista ante la opinión continental y mundial en los siguientes términos:

1. Los Pueblos Indios tienen hoy una clara visión sobre todo el proceso de conquista y colonización, en su pasado y en su presente, asumiéndolo como una totalidad. Podemos asegurar que toda exaltación de cualquier conquista del pasado, en este contexto histórico, actúa como mecanismo reforzante del neocolonialismo actual y como freno actuante de todo fermento descolonizador de independentista. Los distintos Estados Nacionales de América están empeñados en hipotecar el futuro de todos nuestros pueblos, tal como lo muestra la monstruosa e injustificada deuda externa y la actitud sumisa en materia de política cultural, renunciando incluso a lo más irrenunciable: la dignidad del continente y de su gente.

2. El proceso de independencia de este continente tuvo la particularidad de no promover ninguna descolonización real y profunda; por el contrario, asumió simultáneamente el colonialismo en su modalidad interna como continuidad del viejo proyecto hispánico integracionista, so pretexto de «reducir» y «civilizar», mediante la castellanización compulsiva y la negación radical de nuestras culturas, civilizaciones y pueblos. Este proceso entroncó muy pronto con el neocolonialismo imperialista y otras formas de dependencia, convirtiendo en verdad histórica aquella afirmación de nuestros héroes de la resistencia de que «un pueblo que oprime a otro, no puede ser libre jamás».

España no aprendió a valorar la libertad con ocho siglos de dominación

árabe, y tampoco los criollos aprendieron, con tres siglos de opresión hispánica y más de un siglo de neocolonialismo.

3. La aludida «conquista» no constituye hoy un hecho del pasado, sino que se prolonga en la historia viva de nuestros Pueblos Indios, afroamericanos y criollos, mantenida en casi medio milenio. Resulta por demás irónico que una de las primeras reuniones concernientes al V Centenario de la Conquista se realice en Puerto Rico, cuya isla es víctima de un estatuto colonial que se quiere prolongar bajo la caricatura de «otro estado de la Unión», estrategia para frenar su independencia definitiva. El hispanismo rancio y unilateral de los Reyes de España y de algunos dirigentes de este continente ya no sirve ni siquiera para demandar la independencia de Puerto Rico; tampoco para reivindicar el castellano en Filipinas, al lado del tagalo y otros idiomas malayo-polinesios. Como los gringos hoy, están educados desde ayer en el mito totalitario del idioma y la cultura únicos, contrarios al bilingüismo y la realidad pluricultural de nuestros pueblos. Esta pretensión colonialista ha marcado desde el primer día las llamadas festividades del V Centenario de la «Conquista».

España no puede asumir como una bandera la independencia de Puerto Rico, porque sigue atada al colonialismo, al negar la independencia de Canarias, su propia colonia; no puede apoyar la reivindicación histórica y cultural de los indios americanos porque la misma España continúa hoy falsificando la historia de América, negando incluso el lugar de la resistencia india y la vigencia de sus pueblos, de sus idiomas, culturas y religiones propias, y oculta el terrible genocidio, etnocidio y ecocidio que todavía no ha concluido. Pero lo más grave es la *autonegación* de parte de ciertas élites nativas, propiciadoras del autocolonialismo. Exageran el papel del hispanismo para negar lo indio y lo afroamericano, así como dentro de España siguen menospreciando la herencia cultural árabe y la realidad plurilingüe y pluricultural de la Península Ibérica, compuesta por vascos, catalanes, gallegos, gitanos, entre otros.

4. Los Pueblos Indios no podemos participar del tono festivo de los 500 años de una «conquista», de un «genocidio», un «etnocidio» y un «ecocidio» que todavía no ha concluido; por el contrario, denunciamos que tras el tono festivo se pretende legitimar el colonialismo en todas sus formas y la renuncia expresa a la diversidad de lenguas, culturas y pueblos, atropellando los derechos fundamentales de nuestros pueblos a la vida, al idioma, a la libertad de cultos, derechos humanos que asumimos en sus formas tanto colectivas como individuales.

5. Los Pueblos Indios, conjuntamente con otros pueblos afectados, afroamericanos y criollos, debemos formar comisiones paralelas a nivel

continental para hacer nuestro propio balance de la «conquista», del «colonialismo» y del «neocolonialismo», de la «dependencia» y del «imperialismo» en todas sus manifestaciones. Por otra parte, denunciamos enfáticamente el uso que se viene haciendo de la religiosidad oficial para legitimar la «conquista» en sus formas pasadas y actuales, afirmando que nuestra historia comienza con la evangelización.

6. Sabemos también que hay sectores dentro de España y dentro de las iglesias, que no están de acuerdo *con la tónica festiva* y colonialista de los actos relativos al V Centenario. Pero es importante destacar que los sectores progresistas del continente no han fijado una posición clara al respecto, porque aún los dos países socialistas, Cuba y Nicaragua, tienen una postura ambigua y contradictoria, participando en la comisión aludida que se reunió recientemente en Puerto Rico, a sabiendas de su orientación contraria a la pluralidad lingüística, cultural y religiosa de nuestros pueblos, a la independencia y la dignidad del continente.

Lima, noviembre de 1987

18

Declaración Indigenista de Sevilla

Los participantes en el 1er Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas, reunido en Sevilla del 1 al 5 de diciembre de 1987, han considerado conveniente dirigirse a los pueblos indios de América y sus organizaciones, a la comunidad científica interesada en la situación de tales pueblos, a las organizaciones e instituciones políticas y a los gobiernos de los países del continente americano, a los organismos internacionales y a la opinión pública para dar a conocer las conclusiones de esta reunión:

1.° Los propósitos de este Simposio se enmarcan en el espíritu de las diversas reuniones que en los últimos años se han venido celebrando en varios lugares del mundo, entre otras las de Barbados, San José de Costa Rica y otros congresos y reuniones indigenistas en las que se ha tenido como preocupación principal la de reconocer los derechos fundamentales de los pueblos indios del continente americano que históricamente y en el presente han venido padeciendo el colonialismo, la discriminación, la explotación económica, el despojo de sus territorios, la marginación política y social y la negación al derecho de desarrollar libremente sus potencialidades culturales.

2.° Siendo este Simposio la continuación de la primera reunión con líderes indios celebrada en Madrid, en octubre de 1986, su futuro deberá garantizar la creación de una plataforma en la que los representantes de los pueblos indios y los especialistas en los problemas indígenas puedan reflexionar críticamente sobre la trayectoria histórica y las perspectivas de los diversos grupos étnicos que forman parte de los países del continente.

3.° 1992 no debe ser motivo de celebración, ni mucho menos un punto de apoyo para la continuidad de la dominación sobre los pueblos y las culturas indias, ni para la exaltación del proyecto civilizatorio europeo sobre las otras civilizaciones; debe ser una ocasión para la ineludible re-

flexión acerca de las formas y los mecanismos para garantizar la solución de los problemas económicos, sociales, políticos y culturales que padecen los pueblos indios, devolviéndoles la posibilidad de desarrollar sus potencialidades propias, reconociendo que muchos de sus problemas tienen su origen en la situación creada en América a partir de 1492.

4.° Es indispensable que en este proceso de reflexión, la voz y el pensamiento de los pueblos indios adquiera el protagonismo que siempre debió tener, a través de sus propios representantes, teniendo en cuenta las notables contribuciones que los pueblos indios americanos hicieron y hacen al proceso civilizatorio de la Humanidad.

5.° En el desarrollo de los debates del Simposio se ha hecho evidente, tanto desde una perspectiva histórica como actual, que esta recuperación de su voz y sus demandas pasa por el reconocimiento del derecho a la autodeterminación económica, política y cultural de cada pueblo.

6.° Los latinoamericanos participantes en este Simposio expresan su reconocimiento a los estudiosos españoles que han asumido posición crítica y reflexiva frente a la conmemoración del V Centenario.

Sevilla, 5 de diciembre de 1987

19

Decálogo para una mayor presencia indígena

La VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales para la Conmemoración del Descubrimiento de América-Encuentro de Dos Mundos, aprobó recomendar, en el campo de la presencia de los pueblos indígenas, los siguientes puntos:

1. Avanzar en la renovación de los ordenamientos constitucionales y legales que garanticen el reconocimiento y la aplicación de los derechos indígenas con la participación de los interesados.
2. Respetar los grupos indígenas y su hábitat natural, pues ellos garantizan el equilibrio ecológico frente a la destrucción de los recursos naturales.
3. Conformar políticas educativas que permitan el desarrollo de las lenguas indígenas, reconociendo los procesos históricos, tradiciones, valores y conocimientos propios como el fundamento de la educación bilingüe bicultural.
4. Incorporar en los programas de trabajo de las Comisiones Nacionales proyectos que valoren y destaquen la significación de los pueblos indígenas en el pasado y en el presente, de modo que ésta sea la oportunidad para recuperar el aporte de los pueblos indios en la formación y el desarrollo de la realidad pluriétnica y pluricultural del mundo.
5. Invitar a la participación de representantes de los pueblos indígenas en las Comisiones Nacionales.
6. Apoyar la creación de un Corpus Americano de las lenguas, tradiciones, historias, mitos, construcciones tangibles y conocimientos científicos y técnicos de los pueblos indígenas.
7. Promover una mayor valoración de los organismos públicos indigenistas y una participación efectiva de los representantes de los pueblos indígenas en los mismos.

8. Incrementar las acciones y los vínculos entre las distintas agencias de cooperación (intergubernamentales, gubernamentales y no gubernamentales), a fin de optimizar el uso y la canalización de sus recursos hacia los programas y necesidades prioritarias de los pueblos indígenas.

9. Que los problemas y necesidades de los pueblos indígenas fronterizos y los de las poblaciones asentadas en otros territorios nacionales, en calidad de refugiados, se atiendan a la luz de la doctrina de los Derechos Humanos.

10. Que este documento sea completado con Anexos elaborados por cada Comisión Nacional, las cuales presentarán en las próximas Conferencias informes sobre el avance de las recomendaciones anteriores.

VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales para la conmemoración del Descubrimiento de América. Guatemala, julio de 1989.

NOTAS

CAPITULO 1

[1] Julián Juderías: *La leyenda negra*. Madrid, 1986, p. 28.

[2] Los orígenes italianos de la leyenda negra han sido puestos de manifiesto por Sverker Arnoldsson (*La leyenda negra. Estudios sobre su origen*. Goteborg, 1960); Philip W. Powell también ha hecho hincapié en ello (*Arbol de odio*. Madrid, 1972, pp. 56-57).

[3] Sverker Arnoldsson: *op. cit.*, p. 59.

[4] *Ibídem*, pp. 110 y ss.

[5] Philip W. Powell: *op. cit.*, pp. 81-82.

[6] Este tema ha sido estudiado con detalle por William S. Maltby: *La leyenda negra en Inglaterra*. México, 1982.

[7] Véase, Julián Juderías: *op. cit.*, pp. 227 y ss.; Sverker Arnoldsson: *op. cit.*, pp. 130 y ss.; Philip W. Powell: *op. cit.*, pp. 86 y ss.; Ricardo García Cárcel y Lourdes Mateo Bretos: *La leyenda negra*. Madrid, 1990, pp. 10 y ss.

[8] Philip W. Powell: *op. cit.*, pp. 92-95.

[9] Antonio Pérez: *Relaciones y Cartas*. Madrid, 1986, 2 vols.

[10] Para más detalle de la suerte editorial de la *Brevísima*, consúltese Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández: *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuaciones y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos*. Santiago de Chile, 1954.

[11] Benjamin Keen: «The black legend revisited: assumptions and realities». *Hispanic American Historical Review*, XLIX, 4, 1969, pp. 716-717 (Apéndice 1).

[12] Antonio de Solís: *Historia de la conquista de México*. México, 1978, cap. I.

[13] Marcelino Menéndez y Pelayo: «De los historiadores de Colón», en *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. Santander, 1942, t. VII. De Las Casas afirma: «sus ideas eran pocas y aferradas a su espíritu con tenacidad de clavos; violenta y asperísima su condición; irascible y colérico su pensamiento; intratable y rudo su fanatismo de escuela; hiperbólico e intemperante su lenguaje, mezcla de pedantería escolástica y de brutales injurias...», pp. 91 y ss.

[14] Julián Juderías: *op. cit.*, p. 250.

[15] *Ibídem*, p. 253.

[16] Rómulo D. Carbia: *Historia de la leyenda negra hispanoamericana*. Madrid, 1944, p. 36.

[17] Ramón Menéndez Pidal: *El Padre Las Casas. Su doble personalidad.* Madrid, 1963.

[18] Los estudios de Hanke sobre Las Casas son numerosísimos y, desde luego, imposibles de ser recogidos en estas notas. Desde que en 1930 fijara su atención en el personaje hasta prácticamente hoy, su labor investigadora ha estado centrada en esta temática. Una de sus obras más representativas fue *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid, 1959. Merece también citarse su *Bartolomé de Las Casas*. Buenos Aires, 1968. El lector dispone además de una selección de algunos de sus trabajos, correspondientes a diferentes épocas, en el libro *Estudios sobre fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas, 1968.

[19] Reseñamos, en primer lugar, su impresionante biografía del fraile: *Bartolomé de Las Casas. I: Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias; II: Capellán de S.M. Carlos I. Poblador de Cumaná*. Sevilla, 1953-1960 (reimpresos en Madrid, 1984). En colaboración con Lewis Hanke publicó *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566. Bibliografía..., op. cit.*

[20] Sobresale su estudio sobre *La Teología y los Teólogos-juristas españoles en la conquista de América*. Salamanca, 1951. De esta obra interesa particularmente su último capítulo, acerca de las ideas del dominico y su confrontación con Ginés de Sepúlveda. Otra aportación destacada es su *España en América... sin leyendas*. Madrid, 1963.

[21] Consúltese su brillante estudio «Significado histórico de la vida y escritos del padre Las Casas», que constituye la introducción a su edición en cinco tomos de las *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid, 1957.

[22] Benjamin Keen: *op. cit.*, pp. 706-707.

[23] Véase, Lewis Hanke: «Bartolomé de Las Casas», en su introducción a la *Historia de las Indias*. México, 1951.

[24] Venancio D. Carro: «Carta abierta a Don R. Ménendez Pidal», en *España en América..., op. cit.*, p. 8.

[25] Juan Friede: «Fray Bartolomé de Las Casas, exponente del movimiento indigenista español del siglo XVI», *Revista de Indias*. Madrid, núm. 51, 1953, p. 51.

[26] Véase, Fernando Ortiz: «La leyenda negra contra fray Bartolomé», *Cuadernos americanos*. México, LXV, 5, 1952, pp. 146-184. Ha vuelto sobre el tema Rodolfo Jimeno (*Las leyendas y el padre Las Casas*. Madrid, 1983). Este autor, sin embargo, no oculta su admiración por el polémico libro de Menéndez Pidal, del que dice: «De cuantos estudios hay sobre Bartolomé de Las Casas, ninguno tan importante y serio como el que hace unos años realizó Don Ramón Menéndez Pidal... Ha mostrado y demostrado sin posibilidad de contradicción el carácter patológico de las exageraciones lascasianas...», pp. 279-280.

[27] André Saint-Lu: «Vigencia histórica de la obra de Las Casas», en *En el Quinto Centenario de Bartolomé de Las Casas*. Madrid, 1986, pp. 27-28.

[28] Véase, la oportuna introducción que Manuel Carrera Díaz hace en la versión de Alianza, pp. 7-52.

[29] Francisco Morales Padrón: *Historia negativa de España en América*. Madrid, 1956.

[30] Pablo Neruda: «Canto General», en *Obras Completas*. Buenos Aires, 1967, t. I, pp. 349-377.

[31] Julián Marías: *La España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Madrid, 1985, p. 202.

[32] Véase su introducción a *Los Tesoros del Perú,* de Bartolomé de Las Casas. Madrid, 1958, p. 27.

[33] Juan Friede: *op. cit.*, p. 53.

[34] Sin duda, el más conspicuo representante es Lewis Hanke que a finales de los 40 hiciera fortuna con el título «La lucha por la justicia en la conquista española de América». En España, destaca el esfuerzo realizado por Venancio Carro en sus dos obras ya citadas.

[35] Juan Friede: *Bartolomé de Las Casas: precursor del anticolonialismo*. México, 1974, pp. 5 y ss.

[36] Benjamin Keen: *op. cit.*, p. 719.

CAPITULO 2

[1] José Clemente Orozco: *Autobiografía*. México, 1945, p. 100.

[2] Antonio Tovar: *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*. Madrid, 1970, pp. 13 y ss.

[3] Francisco Morales Padrón: *Los conquistadores de América*. Madrid, 1974, p. 81.

[4] Pedro Vives Azancot: «Los conquistadores y la ruptura de los ecosistemas aborígenes», en Francisco de Solano (ed.): *Proceso histórico al conquistador*. Madrid, 1987, pp. 95-118.

[5] Inca Garcilaso de la Vega: *Comentarios reales de los Incas,* 2.ª parte, libro 2.º, cap. XXIV, en *Obras Completas*. Madrid, 1960.

[6] Hernán Cortés: *Cartas de Relación*. México, 1979, p. 64.

[7] *Ibídem,* p. 65.

[8] *Chilam Bayam de Chumayel*. Madrid, 1986, p. 68.

[9] Cit., en Miguel León-Portilla: «La imagen de sí mismos: Testimonios indígenas del período colonial», *América Indígena*. México, XLV, 2, abril-junio, 1985, p. 283.

[10] Cit., en Alejandro Lipschutz: *El problema racial en la conquista de América*. México, 1975, p. 112.

[11] *Ibídem,* p. 113.

[12] Diego de Castro Titu Cusi Yupanki: *Relación de la conquista del Perú y hechos del inca Manco,* en Urteaga y Romero: *Colección de libros y documentos para la Historia del Perú,* t. II. Lima, 1916.

[13] Véase, Nathan Wachtel: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, 1976, pp. 283-289. Sobre este tema puede consultarse también L. Millones (comp.): *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Ongoy. Siglo XVI*. Lima, 1990.

[14] Nathan Wachtel: «Los indios y la conquista española», en Leslie Bethell (ed.): *Historia de América Latina*, t. I. Barcelona, 1990, p. 202.

[15] Enrique Dussel: «Del descubrimiento al desencubrimiento», en Heinz Dieterich (comp.): *Nuestra América contra el V Centenario*. Navarra, 1989, p. 85.

[16] Juan Ginés de Sepúlveda: *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. México, 1979, pp. 133-135.

[17] Bartolomé de Las Casas: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, 1942, p. 516.

[18] Lewis Hanke: «Aristóteles y los indios americanos», en *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas, 1968, pp. 327 y ss.

[19] Nathan Wachtel: *Los vencidos..., cit.*, p. 136.

[20] Urs Bitterli: *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar. México, 1982, p. 195.*

[21] *Arturo Uslar Pietri: En busca del Nuevo Mundo*. México, 1969, p. 15. Del mismo autor: «Iberoamérica, una comunidad», en *Anuario Iberoamericano, 1990*. Madrid, 1990, p. 457.

[22] Alfredo Jiménez Núñez: «La conquista de América, choque de culturas», en *Gran Enciclopedia de España y América*. Madrid, 1984, t. II, p. 13.

[23] Sverker Arnoldsson: *La conquista española de América, según el juicio de la posterioridad. Vestigios de la leyenda negra*. Madrid, 1960, p. 10.

[24] Sobre esta faceta, véase, Pedro Borges Morán: *Misión y civilización en América*. Madrid, 1987.

[25] Acerca de todas estas reacciones, véase mi artículo: «El soldado cronista y su impresión del mundo indígena», *Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, XLI, 1984, pp. 291-313.

[26] Felipe Guaman Poma de Ayala: *Nueva Crónica y buen gobierno*, Crónicas de América. Madrid, 1987, t. B, p. 392.

[27] Se recogen en Nathan Wachtel: *Los vencidos...*, cit., p. 231.

[28] Pedro Borges Morán: *El descubrimiento de América. Conmemoración del V Centenario*, I Simposio del Colegio Mayor Zurbarán. Madrid, 1986, p. 74.

[29] Luis E. Valcárcel: *Ruta cultural del Perú*. Lima, 1965, p. 142.

[30] Nathan Wachtel: *Los vencidos...*, cit., p. 229.

[31] Pierre Duviols: *La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia)*. México, 1977.

[32] «I Congreso de Movimientos indios de Sudamérica. Conclusiones», en Juan Botasso y otros: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito, 1985, pp. 166 y ss.

[33] Recogido en Adolfo Colombres (coord.): *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y perspectivas*. Buenos Aires, 1989, p. 212.

[34] *Ibídem*, p. 214.

[35] Monseñor Carlos Amigo Vallejo: *El descubrimiento de América. Conmemoración del V Centenario...*, cit., p. 64.

[36] Véase, Manuel Unciti: «Puebla», en *Gran Enciclopedia de España y América*, cit., t. VII, p. 244.

[37] *Ibídem*, pp. 244 y ss.

[38] Enrique Dussel: «Reflexiones sobre la metodología para una Historia de la Iglesia en América Latina», en *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, 1975, p. 38.

[39] Gustavo Gutiérrez: «Emancipación e identidad», en Heinz Dieterich (comp.): *op. cit.*, p. 130.

[40] *Ibídem*, p. 124.

[41] Véase, Adolfo Colombres (coord.): *op. cit.*, p. 44.

[42] «Muchos Mathausen», *Boletín Americanista*. Barcelona, 33, 1983, p. 1.

[43] Tzvetan Todorov: *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, 1987, p. 144.

[44] Woodrow Borah y Sherburne F. Cook: *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. Madrid, 1977.

[45] Angel Rosenblat: *La población de América en 1492. Viejos y nuevos cálculos*. México, 1967.

[46] Noble David Cook: *Colapso demográfico. Indios del Perú, 1520-1620*. Cambridge, 1981.

[47] Bartolomé de L6as Casas: *Opúsculos, cartas y memoriales*. Madrid, 1958, pp. 103-104.

[48] Cit., en Nicolás Sánchez Albornoz: *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000* . Madrid, 1977, p. 77.

[49] Fray Toribio de Benavente Motolinia: *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid, 1988, p. 54.

[50] Cit., en Nicolás Sánchez Albornoz: *op. cit.*, p. 83.

[51] *Ibídem*, p. 83.

[52] Tzvetan Todorov: *op. cit.*, p. 144.

[53] Charles Gibson: *España en América*. Barcelona, 1977, p. 259.

CAPITULO 3

[1] Guillermo Bonfil Batalla: «Del indigenismo de la Revolución a la Antropología crítica», en Warman y otros: *De eso que llaman Antropología mexicana*. México, 1970, p. 43.

[2] Ramón M.ª Serrera Contreras: «La organización de las Indias», en *Historia de España* (dirigida por Antonio Domínguez Ortiz). Madrid, 1990, vol. 8, p. 217.

[3] El sermón de Montesinos lo recoge Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*. Véase la edición de Juan Pérez de Tudela. Madrid, 1957, libro III, cap. IV, p. 176.

[4] El texto pertenece al discurso hecho por Ortiz ante el Consejo de Indias en 1525. Pedro Mártir de Anglería lo publica en sus *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid, 1989, pp. 440-441.

[5] Constantino Bayle: *España en Indias. Nuevos ataques y nuevas defensas*. Vitoria, 1934. No obstante, fray Tomás Ortiz parece referirse sólo a los indios primitivos

de las costas de Cumaná, en Venezuela, y no a la generalidad de las poblaciones autóctonas como algunos contemporáneos quisieron hacer ver para rebatir las doctrinas de los lascasistas.

[6] Gonzalo Fernández de Oviedo: *Historia General y Natural de las Indias* (ed. de Juan Pérez de Tudela). Madrid, 1959, t. I, p. 111.

[7] Hernán Cortés: *Cartas de Relación* (Porrúa). México, 1979, p. 66.

[8] Vasco de Quiroga: Información en derecho. Fue publicada en *Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía*. Madrid, 1887, t. X, p. 348. Sobre este personaje, puede consultarse además Silvio Zavala: *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México, 1965.

[9] El texto completo de la bula se reproduce en el apéndice documental. Para una mayor información sobre su significado, véase Lewis Hanke: «Paulo III y los indios de América», en *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas, 1968, pp. 57-88.

[10] Entre las ediciones de la obra de Sepúlveda pueden citarse las siguientes: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, 1979; *Demócrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid, 1951; *Epistolario de Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid, 1968 (ambas eds. a cargo de Angel Losada). De la *Apologética Historia Sumaria*, reseñamos la edición de Juan Pérez de Tudela; la de Edmundo O'Gorman. México, 1967, 2 vols..

[11] Juan Ginés de Sepúlveda: *Tratado sobre las justas causas...*, p. 101.

[12] *Ibídem*, p. 113.

[13] *Ibídem*, p. 171.

[14] Bartolomé de las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid, 1982, pp. 71-72.

[15] Bartolomé de las Casas: «Controversia con Ginés de Sepúlveda (Tratado tercero)», en *Tratados de Bartolomé de las Casas*. México, 1965, t. I, pp. 281-282.

[16] José Alcina Franch (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, 1990. p. 40.

[17] Esta obra puede consultarse en dos ediciones recientes: la de Alianza Editorial, con introducción de Alfredo López y Josefina García Quintana. Madrid, 1988; y la de *Historia 16*, Crónicas de América, a cargo de Juan Carlos Temprano. Madrid, 1990.

[18] Gerónimo de Mendieta: *Historia eclesiástica indiana*. México, 1980. Véase, el libro IV, cap. XXI, pp. 437-442.

[19] La *Historia* de José de Acosta cuenta con una buena edición a cargo de José Alcina. Crónicas de América. Madrid, 1987; La *Historia* de Cobo, en cambio, debe consultarse en la edición de Francisco I. Mateos. Madrid, 1956.

[20] Véase, Francisco López de Gomara: *La conquista de México*, 1987. Se trata de la segunda y principal parte de su Historial General de las Indias.

[21] Urs Bitterli: *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*. México, 1982, p. 453.

[22] Jean François Marmontel: *Les incas, ou la destruction de l'empire du Perú*. París, 1810. Esta obra fue escrita en 1770 y prohibida en España.

[23] Estas ideas las desarrolla en sus *Recherches philosophiques sur les Americains*. Berlín, 1770. Para un estudio más exhaustivo, véase Antonello Gerbi: *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1990*. México, 1982, pp. 66-101.

[24] Jorge Juan y Antonio de Ulloa: *Viaje a la América Meridional*. Madrid, 1990, t. A, libro VI, cap. VI, parágrafos 947-948.

[25] Cit., en Antonio Sacoto: *El indio en el ensayo de la América española*. Madrid, 1971, p. 41.

[26] *Ibídem*, p. 42.

[27] Carlos Octavio Bunge: *Nuestra América*. 1926, pp. 133 y ss.

[28] Una aproximación al pensamiento de Martí a través de sus escritos, en José Martí: *Política de nuestra América*. México, 1977.

[29] Manuel González de Prada: «Nuestros Indios», en *Horas de Lucha*. Lima, 1974, p. 34.

[30] *Ibídem*, p. 41.

[31] Alfonso Caso: «Los ideales de la acción indigenista», en *Realidades y proyectos: 16 años de trabajo*. México, 1964, p. 11.

[32] Juan Comas: *Ensayos sobre indigenismo*. México, 1953, p. 245.

[33] José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona, 1976, p. 43.

[34] Este pensamiento toma cuerpo en una serie de artículos, luego recogidos en la obra *Tempestad en los Andes*. Lima, 1972.

[35] Véase, Raúl Haya de la Torre: «El problema indio», en *Obras completas*. Lima, 1976, t. I, pp. 183 y ss.; José M.ª Arguedas: *Las comunidades de España y del Perú*. Lima, 1968.

[36] Adolfo Colombres (ed.): *Por la liberación indígena: Documentos y testimonios*. Buenos Aires, 1975, pp. 22-23.

[37] *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*. México, 1979.

[38] Sobre todos estos aspectos se ofrece una apretada síntesis en Guillermo Bonfil Batalla: «Aculturación e indigenismo. La respuesta india», en José Alcina Franch (comp.): *op. cit.*, pp. 189-209.

[39] Rodolfo Stavenhagen: «Los derechos humanos de los pueblos indios», en Adolfo Colombres (coord.): *1492-1992. A los 500 años del choque de los mundos. Balance y perspectiva*. Buenos Aires, 1989, pp. 85-92.

[40] Juan Botasso y otros: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito, 1985, pp. 163 y ss.

CAPITULO 4

[1] *América-92*. Madrid, núm. 2, 1984, p. 7.

[2] Francisco Morales Padrón: *El descubrimiento de América. Conmemoración del V Centenario*, I Simposio del Colegio Mayor Zurbarán. Madrid, 1986, p. 32.

[3] «Plan de contenidos. Exposición Universal de Sevilla 1992», *Documentos*, 5. Sevilla, 1987, p. 30.

[4] Véase su preliminar al *Acuerdo presidencial creando la Comisión Nacional conmemorativa del V Centenario del Encuentro de dos Mundos*. México, 1985. En el mismo sentido, su introducción a la edición de *Testimonios de la antigua palabra*. Madrid, 1990.

[5] Edmundo O'Gorman: «La falacia histórica de Miguel León-Portilla sobre el encuentro del Viejo y Nuevo Mundos», *Quinto Centenario*. Madrid, núm. 12, 1987, pp. 17-31.

[6] Véase, Edmundo O'Gorman: «La invención de América», en *América: Hombre y sociedad*. Granada, 1988, pp. 99-108.

[7] Enrique Dussel: «Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)», en Heinz Dieterich (comp.): *Nuestra América contra el V Centenario*. Navarra, 1989, p. 82.

[8] Silvio Zavala: «Examen del título de la conmemoración del V Centenario del descubrimiento de América», *Quinto Centenario*. Madrid, núm. 12, 1987, pp. 33-40.

[9] Leopoldo Zea: «¿Descubrimiento o encubrimiento?», *América Latina*. Moscú, febrero 1989, pp. 49-58.

[10] Antonio Gómez Robledo: «Descubrimiento o encuentro», *Historia Mexicana*. México, XXXVII, 2, 1987, p. 294.

[11] *Ibídem*, p. 298.

[12] Véase, Guillermo Lohmann Villena: «La acción de España en Hispanoamérica (siglos XVI y XVII)», en *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*. Pamplona, 1989, p. 470.

[13] Gregorio Selser: «Lo de América: ¿descubrimiento, encuentro, invención, tropezón? ¿Querella nominalista?», en Heinz Dieterich (comp.): *op. cit.*, p. 190.

[14] Arturo Uslar Pietri: «La Comunidad Iberoamericana». (*Ideal*. Granada, 15 mayo, 1990).

[15] Así consta en las circulares de convocatoria que firman Antonio Romeu de Armas, presidente, y Carlos Seco Serrano, Juan Pérez de Tudela y Demetrio Ramos Pérez, vocales.

[16] Guillermo Lohmann Villena: *art. cit.*, p. 499.

[17] Augusto Roa Bastos: «Una utopía concreta. La unidad iberoamericana», en Heinz Dieterich (comp.): *op. cit.*, p. 183.

[18] Francisco Morales Padrón: *op. cit.*, p. 54.

[19] Consúltese su obra: *Medio milenio del Nuevo Mundo*. Madrid, 1985. También José Luis Abellán y Antonio Monclús (coords.): *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*. Madrid, 1989, t. II, pp. 349 y ss.

[20] Lo cita Augusto Roa Bastos: *art. cit.*, pp. 171-172.

[21] La declaración fue hecha en Lima en noviembre de 1987. Véase, Adolfo Colombres (coord.): *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y perspectivas*. Buenos Aires, 1989, p. 48.

[22] Como documento final del I Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas en Sevilla (diciembre, 1987), se incluye en el volumen que publica las ponencias allí presentadas. José Alcina Franch (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, 1990, p. 339.

[23] La prensa de esos días se hizo eco de la noticia. «Los indígenas hispanoamericanos boicotean a Yáñez» (*El País,* 11 de agosto 1990); «El Movimiento indio declara a Yáñez persona *non grata* y enemigo al PSOE» (*El Mundo,* 12 de agosto 1990).

[24] Miguel León-Portilla: «Amerindia-92», *América 92.* Madrid, núm. 2, septiembre-noviembre, 1989, p. 13.

[25] Bajo el título «El Quinto Centenario empezó a ser universal», Fernando Jaúregui ofrece una crónica de esta Conferencia, en *América 92, ibídem,* pp. 5-8.

[26] Javier Lajo Lazo: «Celebremos los 500 años de la resistencia anticolonial», en Adolfo Colombres (coord.): *op. cit.,* pp. 51-56.

[27] Recogido en José Luis Abellán y Antonio Monclús (coords.): *op. cit.*, t. I, p. 275.

[28] *América 92.* Madrid, núm. 5, julio-septiembre, 1990, p. 48.

APENDICES

(Las notas de estos apéndices mantienen la estructura de la revista en la que fueron publicados originalmente).

1

[1] Sverker Ardnolsson, *La leyenda negra, estudios sobre sus orígenes* (Göteborg, 1960).

[2] El lector de la obra de Lewis Hanke *Aristotle and the American Indians* (Chicago, 1959) puede llegar a la conclusión opuesta. Hanke estudia con gran detalle el debate entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid en 1550-1551 y las ramificaciones del mismo. «A pesar de las diferencias de opinión y en la práctica», escribe Hanke, «la Corona mantuvo durante los años posteriores al debate de Valladolid un rumbo constante en la dirección de las doctrinas establecidas por Las Casas —persuasión benevolente y renuncia al estado general de guerra— a fin de inducir a los indios a prestar oídos a la fe» (p. 86). Pero quizá debamos preguntarnos: si la teoría y la práctica fueron tan diferentes, ¿cómo se puede hablar de que la Corona mantuvo un «rumbo constante», excepto sobre el papel? De hecho, el período anterior a 1573, año de la promulgación por el Consejo de Indias de la ordenanza general que, según Hanke introdujo en la legislación las ideas de Las Casas, no conoció el cese de la *guerra a fuego y sangre* y la caza de esclavos dirigidas contra los indios. Para la historia de este tipo de guerra, ver Philip W. Powell, *Soldiers, Indians, and Silver. The Northward Advance of New Spain, 1550-1660* (Berkeley, 1952).

A pesar de la aceptación de boquilla de los ideales de Las Casas en las Ordenanzas generales de 1573, la esencia de la política de Indias de Felipe II fue profundamente antilascasiana. Durante su reinado el tributo indio y las cargas laborales se incrementaron y los niveles de vida de los indios descendieron. Ver,

entre una masa de pruebas que apuntan a esta conclusión, el testimonio de los portavoces de las órdenes franciscana y dominica en France V. Scholes y Eleanor Adams (eds.), *Documentos para la historia del México colonial* (7 vols. hasta la fecha, México, 1954-1961), VII: *Cartas del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-1565,* 267-271. Esa política tuvo su expresión ideológica en los intentos bien conocidos del virrey del Perú, Francisco de Toledo, por desacreditar tanto a los antiguos gobernantes incas del Perú como las doctrinas de Las Casas. Otra indicación de por donde soplaban los vientos es el ponzoñoso comentario del visitador Valderrama, según el cual los dominicos de Nueva España que se oponían a las propuestas fiscales habían tomado sus doctrinas del bodrio de Las Casas (*ibídem,* 46). Marcel Bataillon habla justamente de la «reacción antilascasiana» y «del inevitable declive de la política india de Las Casas», proceso acompañado y acelerado por un acercamiento cada vez mayor entre clero y colonos. Ver los clarificadores «Comentarios a un famoso parecer contra Las Casas», de Bataillon, y «La herejía de Fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana», en *Etudes sur Bartolomé de Las Casas* (París, 1965).

[3] Lewis Hanke, *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar, and Propagandist* (Filadelfia, 1952), 50.

[4] Antonio de León Pinelo, *Tratado de confirmaciones reales* [1630] (Buenos Aires, 1922), 222.

[5] Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México* (Buenos Aires, 1947), 229.

[6] Charles Gibson y Benjamin Keen, «Trends of United States Studies in Latin American History», *American Historical Review,* LXII (julio, 1957), 857.

[7] Charles Gibson, *The Colonial Period in Latin American History* (Washington, DC, 1958), 14.

[8] Ramón Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas, su doble personalidad* (Madrid, 1963), 390. Probablemente se refiere al artículo de Hanke «Free Speech in Sixteenth-Century Spanish America», *HAHR,* XXVI (mayo, 1946), 135-149. Una lectura del artículo revela que esta «libertad de expresión» se aplicaba sólo al debate de las cuestiones indias y «apenas sobrevivió al siglo XVI». Cfr. el análisis de John H. Elliot en *Imperial Spain, 1469-1716* (Nueva York, 1963), 214-221, sobre la «imposición de la ortodoxia» a mediados del siglo XVI en España y sus efectos, al «obligar a una sociedad rica y vital a colocarse un corsé de conformismo»; y el testimonio de un contemporáneo, Juan de Mariana, acerca del clima de miedo y sospecha creado por la Inquisición (*ibídem,* 216).

[9] En mi edición de un informe de Alfonso de Zorita, *Life and Labor in Ancient Mexico* (New Brunswick, 1963), 293, califiqué de «hipérbole» esta afirmación y lamenté que Hanke no tomara en consideración el conflicto de intereses políticos y económicos que subyacía a la disputa sobre las Indias —lo cual, escribía yo, «da a sus obras un curioso aire de abstracción». Seguidamente, el profesor Hanke publicó un artículo, «More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America», *HAHR,* XLIV (agosto, 1964), 293-340, en el que sometía a una dura crítica el libro recientemente publicado por Menéndez Pidal y las opiniones del investigador colombiano Juan Friede sobre Las Casas.

Con mayor brevedad Hanke se oponía a mi idea de que escritos como el suyo estaban dando pie al nacimiento de una *leyenda blanca* de «altruismo y tolerancia española», y sobre todo a mi utilización de la palabra «hipérbole» para definir su afirmación referente a la política española de Indias. «¿Está Keen realmente convencido», preguntaba Hanke, «de que otras potencias coloniales como Bélgica, Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia o Portugal realizaron "esfuerzos tan constantes y apasionados como los españoles para descubrir cuál era el trato justo que se había de dar a los pueblos nativos sometidos a su jurisdicción"?»

Para algunas pruebas de las actitudes propias de la «Leyenda Blanca» en los escritos de Hanke, ver, *supra,* mis críticas al tratamiento de la política de Indias de Felipe II en *Aristotle and The American Indians* y al artículo de Hanke sobre la «libertad de expresión» en el siglo XVI en Hispanoamérica. La pregunta de Hanke elude el problema de hasta qué punto España hizo un esfuerzo realmente serio en favor de sus súbditos indios. Si la seriedad de este esfuerzo se mide no por el volumen de la legislación o de las controversias sobre el tema, sino por criterios tan pragmáticos como el de las tendencias demográficas y el nivel de vida de la población india, el imperialismo español no sale mejor librado de la prueba que cualquier otro imperialismo —inglés, francés, holandés, belga o norteamericano—. Las hazañas coloniales de todos los pueblos occidentales han sido, creo yo, diversamente catastróficas, pues la cantidad y el tipo de crueldad infligidas a los pueblos nativos ha variado mucho en función de las posibilidades que se presentaban y según los diferentes trasfondos de conquistadores y conquistados.

[10] Hubert Herring, *A History of Latina America* (3.ª ed., Nueva York, 1967), 152-153.

[11] Gibson, *The Colonial Period in Latin American History,* 13-14.

[12] Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule* (Stanford, 1964), 403-409.

[13] Charles Gibson, *Spain in America* (Nueva York, 1966), 136-137.

[14] Menéndez Pidal, *El Padre Las Casas,* XIV-XV. El libro de Menéndez Pidal provocó una tormenta de debates que aún no se ha calmado. Ver, en particular, la impresionante refutación de Lewis Hanke «More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America»; Manuel Giménez Fernández, «Sobre Bartolomé de Las Casas», en *Actas y Memorias, XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, España, 1964* (Sevilla, 1966), IV, 71-129, con algo más que sugerencias de que los escritos antilascasianos de Don Ramón se explican por presiones políticas; y Marcel Bataillon, en su introducción a *Etudes sur Bartolomé de Las Casas* (París, 1965).

[15] John Fiske, *The Discovery of America* (2 vols., Boston, 1892), II, 441, n.

[16] Woodrow Borah, *The Historical Demography of Aboriginal and Colonial Latin America: An Attempt at Perspective* (Berkely, s.d., copia ciclostilada), 6. Pero el debate prosigue; para una reafirmación de cifras anteriores y más reducidas, ver Angel Rosenblat, *La población de América en 1492* (México, 1967).

[17] Introducción a *Etudes sur Bartolomé de Las Casas,* XXXIII-XXXIV.

[18] Alonso de Zorita, *Life and Labor in Ancient Mexico,* 210; Gabriel Fernández de Villalobos, *Vaticinio de la pérdida de las Indias y Mano de Relox* (Caracas, 1949), 30.

[19] «Sobre Bartolomé de Las Casas», 110 n. Fray Agustín Dávila Padilla hizo la misma observación en su *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores* [1596] (México, 1955), 312.

[20] Alberto M. Salas, *Tres cronistas de Indias* (México, 1959), 275-276.

[21] Antoine Touron, *Histoire Général de l'Amerique depuis sa découverte* (14 vols., París, 1769-1770), II, 373.

[22] Arnoldsson, *La leyenda negra*, 138.

[23] Bataillon, *Etudes sur Las Casas*, XXXVIII.

[24] Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la litterature française au XVIe siècle d'après Rabelais, Ronsard, Montaigne, etc.* (París, 1919), 209-210.

[25] E. G. R. Taylor (ed.), *The Original Writings and Correspondence of the Two Richard Hakluyts* (Londres, 1935), II, 309-310.

[26] Herring, *History of Latin America*, 64.

[27] Pierre Chaunu, «Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation Espagnole (1515-1523)», *Revue Historique*, CCXXIX (enero-marzo, 1963), 61-73.

[28] Girolamo Benzoni, *History of the New World* (Londres, 1857), 57, 168, 47-50.

[29] Para esta y otras ediciones extranjeras de los escritos de Las Casas citadas en este artículo, ver la inapreciable obra de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, *Bartolomé de Las Casas, 1474-1566. Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estudio de su vida, escritos, actuación y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos* (Santiago de Chile, 1954).

[30] William Carew Hazlitt, *The Venetian Republic: Its Rise, its Growth, its Fall* (2 vols., Londres, 1915), II, 161.

[31] *Histoire nouvele du Nouveau Monde...* (París [¿o Ginebra?], 1579), 215.

[32] André Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres grecs, latins, et payens* (París, 1584), 377-379.

[33] Donald Murdock Frame (ed.), *The Complete Works of Montaigne* (Stanford, 1957), 694-695.

[34] Pieter Geyl, *The Revolt of the Netherlands (1555-1609)*, (2.ª ed., Londres, 1958), 99.

[35] Para un examen detallado de esta edición, ver V. L. Afanasiev, «Literaturnoe Nasledsto Bartolome de las-Kasasa i nekotorye Voprosy Istorii ego Opublikovaniia», en I. R. Grigulevich (ed.), *Bartolome de Las-Kasas. K Istorii Zavoevaniia Ameriki* (Moscú, 1966), 208-210.

[36] *Ibídem*, 212-219.

[37] Chaunu, «Las Casas et la première crise structurelle de la colonisation espagnole», 72.

[38] Según Carbia, con la edición de De Bry de las obras de Las Casas «alcanzó su clímax la campaña de difamación holandesa contra España». *Historia de la leyenda negra hispano-americana*, 72.

[39] *Praefatio ad Lectorem*, en *Narratio Regionum Indicarum per Hispanos quosdam devastatarum verissima...* (Frankfurt, 1598).

[40] En su prólogo a la edición latina de 1594 de la obra de Benzoni, Theodore de Bry rechazó aún más enérgicamente la idea de la exclusividad de la crueldad

española o de una culpa especial vinculada a los españoles. Citando las muchas falsedades, usuras y abusos cometidos contra los pobres en todas partes de Europa y las crueldades perpetradas por soldados franceses, alemanes e italianos y de otras naciones en sus guerras, escribía: «No nos apresuremos tanto en condenar a los españoles sino examinémonos, más bien, a nosotros mismos para ver si somos mejores». Solórzano consideró este pasaje suficientemente favorable a España como para citarlo en su defensa de la conquista española contra las críticas extranjeras. Juan Solórzano y Pereyra, *Política indiana* (5 vols., Madrid, 1930), I, 127.

[41] El autor es profesor de Historia en la Northern Illinois University.

2

[1] Al preparar esta nota me he aprovechado de los consejos de Julián Bishko y Lucretia Bishko, quienes han dedicado a mejorar el contenido y estilo de mis escritos más tiempo del que quisiera admitir. Me han proporcionado también sugerencias James Cummins, John H. Elliott, John Lynch y Stafford Poole, C. M., y Milton Vanger. Dada la naturaleza polémica de este material, quiero que quede claro que las conclusiones presentadas son únicamente responsabilidad mía.

El artículo de Keen al que se refieren mis comentarios es «The black legend revisited: assumpstions and realities», *HAHR*, XLIX: 4 (noviembre, 1969), 703-721. Sería conveniente decir aquí que quien desee conocer plenamente mis opiniones sobre la actividad española en América, debería consultar mis publicaciones sobre la Villa Imperial de Potosí, así como las dedicadas a Las Casas y su lucha por la justicia. Habrá sido difícil para Keen y otros lectores de *HAHR* obtener un gran conocimiento sobre la naturaleza de mis obras dedicadas al Potosí a partir de la reseña de *HAHR*, XLVII: 4 (noviembre, 1967), que aparentemente hace una recensión de mis «Colver lectures», *Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela's history of Potosí*, y de la edición en tres volúmenes de la *Historia* de Arzans editada por Gunnar Mendoza y por mí mismo. En la reseña no se hacía mención de las «Colver lectures» y sólo se dedicaban unas pocas frases de carácter general al trabajo editorial de los otros volúmenes. Como ejemplo del método seguido por el recensionista diré que dedicó una nota a pie de página al coronel George Earl Church sin mencionar que uno de los siete apéndices del vol. III (ninguno de ellos anotado en la reseña) tenía por objeto la vida de Church y se basaba en material recogido en Bolivia, Brasil, Inglaterra y los Estados Unidos.

[2] Keen, 709.

[3] Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule* (Stanford, 1964), 409. Gibson tiene actualmente en prensa en la colección sobre América Latina de los Borzoi Books un volumen de lecturas sobre la Leyenda Negra.

[4] Citado por Gabriel Méndez Plancarte, ed., *Humanistas del siglo XVIII* (México, 1962), 5.

[5] Nathan Wachtel. «La vision des vaincus. Recherches sur les sociétés indigè-

nes d'Amerique (particulièrement du Pérou) au temps de la conquête espagnole et au débout de la periode coloniale (1520-1570/1580)». París, 1968. Tesis de L'Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2 vols., paginación corrida. Está programada la publicación de esta valiosa monografía en fechas próximas.

[6] *Ibídem,* 184-185, 254-265.

[7] Citado por Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú* (Sevilla, 1953), 577.

[8] Luis Capoche, *Relación general de la Villa Imperial de Potosí,* Lewis Hanke, ed. (Madrid, 1959), 140-141.

[9] Para un buen resumen del problema, ver Armas Medina, *Cristianización del Perú,* 577-581. Puede encontrarse más material valioso en Fidel de Lejarza, OFM, «Las borracheras y el problema de las conversiones en Indias», *Archivo Iberoamericano* (Madrid, 1941), 111-269; Antonio Piga Pascual, «La lucha antialcohólica de los españoles en la época colonial», *Revista de Indias,* III (1942), 711-724; Ulises Rojas, «La lucha contra bebidas alcohólicas en la época colonial», *Repertorio Boyacense* (Bogotá, 1960), núms. 208-210, 877-883; Aníbal Ruiz Moreno, «La lucha antialcohólica de los jesuitas en la época colonial», *Estudios,* LXII (Buenos Aires, 1939), 339-352; 423-446. Para un resumen adecuado de la legislación sobre este tema, ver la sección «Bebidas alcohólicas» en *Disposiciones complementarias de las leyes de Indias* (Madrid, 1930), II, 305-315.

[10] Keen, 719. Las itálicas son mías.

[11] *Ibídem,* 704, nota 2.

[12] *Ibídem.*

[13] *Ibídem.*

[14] *Ibídem.*

[15] Philip W. Powell, *Soldiers, Indians, and Silver. The Northward Advance of New Spain, 1550-1660* (Berkeley, 1952).

[16] *Ibídem,* 105-106.

[17] Felipe II al virrey Martín Enríquez, 20 de mayor de 1578, en la colección de Hans P. Kraus, Biblioteca del Congreso.

[18] Powell, *Soldiers, Indians and Silver,* 106.

[19] Stafford Poole, C., «"War by Fire and Sword". The Church and the Chichimecas, 1585», *The Americas,* XXII: 2 (octubre, 1965), 137. Ver también los demás estudios relacionados con el tema del Dr. Poole: «The Church and the Repartimientos in the Light of the Third Mexican Council, 1585», *ibídem,* XX: 2 (octubre, 1963), 115-137; «Opposition to the Third Mexican Council», *ibídem,* XXV: 2 (octubre, 1968), 111-159; «The Franciscan Attack on the Repartimiento System (1585)», en John Francis Bannon, S. J., ed., *Indian Labor in the Spanish Indies* (Boston, 1966), 66-74.

No se ha de pensar que la predicación pacífica fue el único elemento en el conjunto de fuerzas que impulsaron la frontera aún más hacia el norte. Había también incentivos económicos, como la esperanza de descubrir minerales, el deseo de mejora social, las presiones políticas que empujaban a la expansión, leyendas fabulosas y atrayentes, etc.

[20] Powell, *Soldiers, Indians and Silver,* 181-187. En Eugene H. Korth, S. J., *Spanish Policy in Colonial Chile* (Stanford, 1968), puede verse otro ejemplo de la política de conquista pacífica posterior a 1573. La Corona permitió las campañas militares activas sólo tras un prolongado debate de los problemas y después de que hubiera fracasado a lo largo de varios años una «guerra defensiva» de carácter más pacífico. Ninguna de ambas políticas sirvió para conqusitar a los araucanos.

[21] Philip M. Powell, «Peacemaking on North America's First Frontier», *The Americas,* XVI: 3 (enero, 1960), 221-250. El informe manuscrito se guarda en el Archivo General de Indias, Contaduría 851. Ver su descripción detallada en las páginas 247-250 del artículo de Powell.

[22] Howard F. Cline, «Civil Congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606», *HAHR,* XXIX: 3 (agosto, 1949), 349.

[23] Quizá el mejor ejemplo particular del problema de la predicación pacífica fue la historia de Vera Paz, donde Las Casas y sus compañeros aplicaron por vez primera la idea. Como ha expuesto Saint-Lu (en carta al escritor): «L'example de la Vera Paz, que j'ai etudiée jusqu'á la fin de l'époque colonial, montre bien que si l'idéal pacifique a subi des vicissitudes, y compris chez les missionaires, il n'en a pas moins survécu pendant toute la durée de la domination espagnole». Para una lista detallada de los impresionantes documentos que apoyan esta opinión, ver su fundamental volumen *La Vera Paz. Esprit Evangelique et Colonisation* (París, 1968), 552-630.

Hay igualmente documentación similar para otras partes de las Indias, pues la guerra contra los indios requería una aprobación especial y se debían redactar informes justificativos. Cuando Diego de Vera Ordóñez de Villaquirán propuso declarar la guerra a los lacandones, recurrió a la ayuda del experimentado y respetado Antonio de León Pinelo para preparar la justificación, *Relación sobre la pacificación y población de las provincias del Manché y Lacandón,* 2.ª ed., con introducción de Jaime Delgado (Madrid, 1958). En el mismo período llegaron informes de proyectos de pacificación de otras regiones de Nueva España: Ernesto Lemoine Villicaña, «Proyecto para la colonización de Tamaulipas en 1616», *Boletín del Archivo General de la Nación,* Seg. Ser., II, núm. 4 (México, 1961), 569-582; «Carta de Don Fernando Maldonado al rey», Yucatán, 8-XI-1632, acompañada de «Autos y testimonios hechos sobre la pacificación de algunos indios taraxidos (?)». Archivo General de Indias, México 31, ramo 1.

[24] *Obras de Ricardo Levene,* III (Buenos Aires, 1962), 29. Ver también Javier Malagón Barceló, *La Literatura jurídica española del Siglo de Oro en la Nueva España* (México, 1959). Información sobre la importancia de la influencia de la legislación española en la Argentina colonial, según se refleja en libros de bibliotecas de Buenos Aires del siglo XVII, en Vicente Osvaldo Cutolo, «Bibliotecas jurídicas en el Buenos Aires del siglo XVII», *Universidad,* núm. 30 (Santa Fe, Argentina, 1955), 105-182.

[25] Poole, *Opposition to the Third Mexican Council.*

[26] *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, España 1964* (Sevilla, 1966), IV, 45-57.

[27] *Ibídem*, 55.

[28] Keen, 704, nota 2.

[29] Rolando Mellafe, *Temas de historia económica hispanoamericana* (París-La Haya, 1965), 45. Otro investigador latinoamericano que advirtió contra las generalizaciones sobre temas indios fue Luis Aznar. Ver su estudio valioso, aunque insuficientemente conocido «Legislación sobre indios en la América Hispano-Colonial. Cuestiones de criterio, Períodos legislativos», *Humanidades*, XXV, Primera Parte (Buenos Aires, 1936), 233-274. Sobre la cuestión del tipo de gobierno ideado para los indios afirmaba lo siguiente: «Nudo de la interminable polémica sobre las virtudes y los vicios de la política colonizadora de España, ha sufrido las mismas aberraciones que la polémica misma. En la generalidad de los casos se ha emprendido su estudio con intención alegativa, escogiendo aquellas disposiciones favorables a la tesis preferida. Más grave aún es el error de generalización, tan común en la historiografía americanista, y del que fue iniciador y pontífice aquel complicado personaje que se llamó Bartolomé de Las Casas» 234.

[30] Juan Friede, «Demographic Changes in the Mining Communities after the Plague of 1629)), *HAHR*, XLVII: 3 (agosto, 1967), 339.

[31] Documentación representativa en Alfred W. Crosby, «Conquistador and Pestilencia: The First New World Pandemic and the Fall of the Great Indian Empires», *HAHR*, XLVII: 3 (agosto, 1967), 321-337; Henry F. Dobyns, «An Outline of Andean Epidemic History to 1720», *Bulletin of the Historoy of Medicine*, XXVII (1963), 493-515.

[32] Mellafe, *Temas de historia económica hispanoamericana*, 49.

[33] *Ibídem*, 51, 54. Mellafe presenta su propio análisis de las causas de ese descenso en las 49-50. Los archivos parroquiales y municipales, junto con algunos otros, ofrecen espléndidas posibilidades para el análisis de los resultados del mestizaje cuyo estudio se encuentra en la fase inicial. Son indispensables las contribuciones de Magnus Mörner, que se ha adelantado a otros especialmente con su *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston, 1967), aunque todavía queda mucho por hacer. El Dr. Williams Taylor me ha señalado, por ejemplo, el material que puede descubrirse en los testamentos de muchos españoles del siglo XVI en la sección «bienes de difuntos» de la Casa de Contratación de Sevilla. Ver, por ejemplo, el de Alonso Serrano (22-X-1543), vecino de Antequera (Oaxaca), que muestra cómo éste tenía tres hijos de su mujer legal española y otros tres «hijos naturales» de su esclava india Catalina. Serrano legó 100 pesos de oro para su manutención, nombró a dos españoles «tutores y curadores» suyos y liberó a Catalina de la esclavitud. Así rezan sus razones: «... por descargo de mi conciencia y primeramente por servicio de Dios con que estos muchachos sean adoctrinados ... y por servicios que su madre me ha hecho en mis enfermedades.» Archivo General de Indias, Contratación 197, ramo 21, expediente 15, fol. 3v-4v. El proceso de mestizaje estaba muy avanzado ya en los primeros tiempos de la historia del Potosí, según lo atestiguan varios testamentos en que los mineros legaban bienes a sus hijos tenidos de mujeres indias. Ver mi estudio «The Social History of Peru», en *La minería hispana e iberoamericana. Estudios*, I (León, 1970), 451-465. Algún día de-

bería publicarse un buen libro a partir de las mandas testamentarias, parecido a la obra de José de Alcântara Machado *Vida e morte do bandeirante* (São Paulo, 1930).

[34] Luis J. Basto Girón señala que los indios y los españoles del siglo XVII tenían opiniones diferentes sobre lo que constituía la salud y la enfermedad, *Salud y enfermedad en el campesino peruano del siglo XVII* (Lima, 1957). En el estudio de Demetrio Ramos, al que acompaña una valiosa bibliografía, «Notas sobre la historia economía agrícola de Hispanoamérica», *Revista de Indias*, núms. 103-104 (1966), 79-106, podemos ver lo poco que sabemos sobre la agricultura, de la que dependían en gran parte los niveles de vida tanto de españoles como de indios.

[35] Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Antonio de Ballesteros y Angel Altolaguirre, eds. (Madrid, 1934-1935), II, 34-35.

[36] William Berley Taylor, «The Valley of Oaxaca: A Study of Colonial Land Distribution» (Tesis doctoral. Universidad de Michigan, 1969), 373-374, 377. La monografía del Dr. Taylor pretende demostrar que las generalizaciones sobre la *hacienda* en los escritos de François Chevalier y otros deben revisarse para indicar que sus conclusiones se basan en gran parte en propiedades del norte de México. El investigador checo Bohumil Badura, sirviéndose de una copiosa documentación procedente de la ciudad de México y de los documentos familiares del príncipe Max Eugenio de Honhelohe-Langenburg, actualmente en el Archivo Municipal de Zitenice (Checoslovaquia), ha expuesto otra variante del retrato tradicional de la hacienda. Sus investigaciones sobre la historia de la hacienda de San Nicolás de Ulapa muestran que los hacendados debían a veces más a sus peones que los que éstos les debían a ellos. Ver el artículo de Badura, actualmente en prensa, «Biografía de la hacienda de San Nicolás de Ulapa», que se publicará en *Historias* (Praga). El Dr. Badura muestra también que los indios cuyas tierras lindaban con la hacienda obtuvieron mucho apoyo de la Audiencia en los momentos en que diversos dueños de aquélla intentaron conseguir las tierras indias.

[37] Citado por mí en *History of Latin America Civilization: Sources and interpretations* (Boston, 1967), I, 150.

[38] Citado por mí en *Contemporary Latin America* (Princenton, 1968), 358-359.

[39] France V. Scholes, «The Beginnings of Hispano-Indian Society in Yucatán», *Scientific Monthly*, v. 44 (1937), 530.

[40] Referencias a la lucha de la mita en mi obra «The Social History of Potosí», 463. Un penetrante análisis de otros conflictos en favor de la justicia es el de Juan Pérez de Tudela, «El problema moral en el trabajo minero del indio (siglos XVI y XVII)», en *La minería hispana e iberoamericana. Estudios*, I (León, 1970), 355-371.

[41] C. H. Haring, *The Spanish Empire in America* (Nueva York, 1963), 126. Jean-Pierre Berthe ha realizado un estudio cuidadoso sirviéndose de los informes de la Audiencia y otros destinados a determinar el número de esclavos indios existentes en Nueva España en los primeros años. Ver su «Aspects de l'esclavage des indiens en Nouvelle-Espagne pendant la première moitié du XVIe siècle», *Journal de la Societé des Américanistes*, t. LIV-2 (1965), 189-209.

[42] Ernst Schäfer, *El Consejo y supremo de las Indias* (Sevilla, 1947), II, 156-157.

Ver también Javier Malagón Barceló, «The Role of the Letrado in the Colonization of America», *The Americas,* XVIII: 1 (julio, 1961), 1-17.

[43] Raúl Porras Barrenechea, *Fuentes históricas peruanas* (Lima, 1954), 217. Se han expresado opiniones divergentes sobre el valor de las residencias en cuanto fuentes históricas, en especial las de los virreyes, como señala José María Mariluz de Urquijo en *Ensayo sobre los juicios de residencia indianos* (Sevilla, 1952), 283-296. Las de los funcionarios de menor rango «resultaron más efectivas y durante los tres siglos de la época colonial fueron un formidable instrumento de dominación real» (287). Ver también los artículos de Luis Durand Flores, «Consideraciones sobre la efectividad del juicio de residencia», *Historia,* II (Lima, 1944), 50-57; «El juicio de residencia y el gobierno democrático», *ibídem,* 342-349.

[44] Pál Kelemen, *Art of the Americas. Ancient and Hispanic* (Nueva York, 1969); Stanley J. y Barbara Stein, The Colonial Heritage of Latin America. *Essays on Economic Dependence in Perspective* (Nueva York, 1970).

[45] Citado en Charles Wagley, ed., *Social Science Research in Latin America* (Nueva York, 1964), 244.

[46] Manuel Moreyra Paz Soldán y Guillermo Céspedes, eds., *Virreinato peruano, Documentos para su historia, Colección de cartas de virreyes. Conde de la Monclova,* I (Lima, 1954), vi. En Colombia la actitud hostil a destruir varios edificios conventuales. Ver Carlos Arbeláez Camacho, «El vandalismo monumental del siglo XIX en Colombia. Intento de interpretación histórica», *Boletín de Historia y Antigüedades,* LV (Bogotá, 1968), 411-437.

[47] Descripción y análisis de las opiniones de Friede en mi artículo «More Heat and Some Light on the Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America», *HAHR,* XLIV: 3 (agosto, 1964), 297-308.

[48] Citado en Howard F. Cline, ed., *Latin Amerinan History* (Austin y Londres, 1968), I, 50-51. Las observaciones de Bourne aparecieron originalmente en su artículo «The Relation of American History to Other Fields of History», conferencia leída en la St. Louis Exposition de 1904.

[49] El autor es profesor de Historia en la University of Massachusetts, Amherst.

3

[1] «The Black Legend Revisited: Assumptions and Realities», *HAHR,* XLIX: 4 (noviembre, 1969), 703-719.

[2] «A modest Proposal for a Moratorium on Grand Generalizations: Some Thoughts on the Black Legend», *HAHR,* LI: 1 (febrero, 1971).

[3] Introducción a Edward G. Bourne, *Spain in America, 1450-1580* (Nueva York, 1962), pp. viii-x.

[4] *Ibídem,* 256-257.

[5] Lesley B. Simpson, *The Encomienda in New Spain* (Berkeley, 1929), 10, 15 n.

[6] *HAHR,* XI: 1 (febrero, 1931), 89-91.

[7] Charles Champan, *Colonial Hispanic America* (Nueva York, 1933), 133.
[8] Simpson, *The Encomienda in New Spain* (Berkeley, 2.ª ed., 1950), X. La reciente moderación de Simpson sobre el tema de Las Casas puede haberse debido, en parte, a su descubrimiento, realizado juntamente con Sheburne F. Cook (*The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, 1948), de que la población nativa de México central había descendido entre un ochenta y un noventa por cien en los siglos XVI y XVII —¡un descubrimiento auténticamente lascasiano!
[9] Bartolomé de Las Casas, *Doctrina*, Agustín Yáñez (ed.), (México, 1951), 169-170.
[10] *Ibídem*, 163-164.
[11] Marcel Bataillon, «El parecer de Yucay», en *Etudes sur Bartolomé de Las Casas* (París, 1965), 289.
[12] Presentaré algunos ejemplos. En un informe a Felipe II, el oidor Alonso de Zorita escribía en el siglo XVI sobre la situación en Nueva España: «Los españoles les han quitado tierras [a los indios], han acortado sus lindes y les han obligado a dedicarse al infinito trabajo de guardar sus campos del ganado español, y a pesar de ello ese ganado sigue comiendo y destruyendo las cosechas indias... ésa es la razón de que algunos pueblos indios hayan quedado ya tan disminuidos y encerrados por las haciendas españolas que los nativos no disponen de espacio para sembrar.» Alonso de Zorita, *Life and Labor in Ancient Mexico* (New Brunswick, 1963), 109. Dos siglos más tarde (1778) el franciscano Granados y Gálvez, obispo de Sonora y Durango, se quejaba de que los propietarios de las haciendas habían corrido sus mojones hasta el mismo borde de las casas indias y habían clausurado las carreteras y caminos que llevaban a sus pueblos, de modo que no podían recoger siquiera un trozo de leña de los cerros y bosques, a pesar de que las leyes les otorgaban expresamente este privilegio. Joseph Joaquín Granados y Gálvez, *Tardes americanas* (México, 1778), 378. Según el estudioso venezolano Arcila Farías (que en general está de acuerdo con las opiniones de Hanke), en Venezuela se produjeron «innumerables» usurpaciones de tierras; el número de denuncias a las autoridades de actos de este tipo es «incontable». Un intendente ilustrado, José de Abalos, escribía al rey (1773) lamentando el «abandono» de los indios y el hecho de que carecieran de protector contra las «violentas expoliaciones» de que eran víctimas. Eduardo Arcila Farías, *El régimen de la encomienda de Venezuela* (Sevilla, 1957), 320-325. Pero la Corona misma participó masivamente en la usurpación de tierras indias mediante el recurso de la *composición* —confirmación real de los títulos de propiedad de tierras usurpadas a cambio de cuotas—, entre otros medios. François Chevalier ha documentado abundantemente este proceso en el caso de Nueva España en *Formation des Grands Domaines au Mexique* (París, 1952), 348-363. A comienzos del siglo XVIII, con el pretexto de que las tierras ocupadas por las comunidades nativas excedían a sus necesidades, las autoridades del Perú subastaron dichas tierras en la sierra en el punto más bajo de la curva demográfica de la población nativa; cuando la población comenzó nuevamente a aumentar, la tierra disponible resultó insuficiente. En consecuencia se incrementó bruscamente el peonaje. Para 1792, por ejemplo, las haciendas de la provincia de Paucartambo

habían absorbido a la mayoría de la población nativa de la misma. Karen Spalding, «Tratos mercantiles del Corregidor de Indios y la formación de la hacienda serrana en el Perú», *América Indígena,* XXX: núm. 3 (julio, 1970), 595-608.

[13] «Muchos historiadores observan una actitud demasiado respetuosa hacia los documentos y compilaciones gubernativas... A primera vista podría parecer que las leyes y regulaciones son documentos totalmente impersonales, pero una breve reflexión revela que expresan las esperanzas, los miedos, las órdenes, las amenazas o las esperanzas de algún individuo o grupo de individuos». Louis Gottschalk, *Understanding History* (Nueva York, 1950), 105, 108.

[14] Citado en Benjamin Keen (ed.), *Readings in Latin-American Civilization* (Boston, 2.ª ed., 1967), 379.

[15] John H. Rowe, «The Incas under Spanish Colonial Institutions», *HAHR,* XXXII: 2 (mayo, 1957), 190.

[16] Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule* (Standford, 1964), 409.

[17] *Ibídem,* 150.

[18] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* Angel María de Garibay K. (ed.), (México, 4 vols., 1956), I, 13; III, 159.

[19] Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano* (México, 1696), 331-332.

[20] Giovanni Botero, *Relationi Universali* (Venecia, 1596), I parte, libro 4, 200-201; IV parte, libro 3, 66.

[21] La «Breve y sumaria relación de los señores de Nueva España» de Zorita ofrece un interesante material sobre este asunto. «Mucha de la responsabilidad por los actuales excesos en el beber por parte de los indios recae en aquellos españoles y mestizos, tanto hombres como mujeres, que por amor a una vida fácil se han dedicado a elaborar el vino nativo. Estas gentes atraen a los indios a sus casas y los tienen allí hasta emborracharlos, pues los indios pagarán lo que se les pida por beber vino... Los beneficios de este negocio son grandes, pues los costos de la elaboración del vino son escasos y lo venden al precio que les apetece.» Zorita, *Life and Labor in Ancient Mexico,* 133.

[22] Chauncey D. Leake, «Good-Willed Judgement on Alcohol», en Salvatore Pablo Lucía (ed.), *Alcohol and Civilization* (Nueva York, 1963), 9.

[23] Ruth Bunzel, «The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures», *Psychiatry,* III: 3 (1940), 361-387. Sobre dos formulaciones teóricas acerca de las causas del alcoholismo entre los primitivos, ver Donald Horton, «The Function of Alcohol in Primitive Societies: A Cross-Cultural Study», *Quarterly Journal of Studies on Alcohol,* IV: 2 (1943), 199-320; y Peter B. Field, «A New Cross-Cultural Study of Drunkennes», en David Pitman y Charles R. Snyder (eds.), *Society, Culture, and Drinking Patterns* (Nueva York, 1962), 48-74. Horton destaca la función causal de la angustia producida durante los procesos de aculturación y considera la gravedad de la aculturación por el contacto con civilizaciones occidentales como el mejor presagio de embriaguez. Field insiste en la desorganización y la destrucción definitivas de una estructura social tribal mediante el contacto intensivo y prolongado con la civilización occidental. Ninguno de los dos estudios menciona una supuesta «propensión» nativa a la bebida ni atribuye importancia alguna a «la mayor faci-

lidad para acceder a productos vetados hasta entonces» como factor causal de ebriedad entre los primitivos.

[24] Zorita, *Life and Labor in Ancient Mexico,* 216-217.

[25] Simpson, *The Encomienda in New Spain* (ed. 1950), 152.

[26] Juan de Solórzano y Pereira, *Política indiana* (Buenos Aires, 5 vols., 1930), I, 166.

[27] Charles Gibson, *Spain in America* (Nueva York, 1966), 110.

[28] John L. Phelan, «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy», *Administrative Science Quarterly,* V (1960), 63-64.

[29] Bourne, *Spain in America,* 264.

[30] John L. Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century* (Madison, 1967), 66-85.

[31] Richard E. Greenleaf, «Viceregal Power and the Obrajes of the Cortés Estate, 1595-1708», *HAHR,* XLVII: 3 (agosto, 1968), 365-379.

[32] «Discurso Preliminar del Doctor Don Servando Teresa de Mier», en Las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales* (Filadelfia, 1821), xii-xiii.

[33] Philip W. Powell, *Soldiers, Indians, and Silver. The Northward Advance of New Spain, 1550-1660* (Berkeley, 1952); Eugene H. Korth, S. J., *Spanish Policy in Colonial Chile* (Stanford, 1968).

[34] Powell, *Soldiers, Indians, and Silver,* 109-111, 181-184.

[35] Korth, *Spanish Policy in Colonial Chile,* viii, 23, 63-64.

[36] *Ibídem,* x.

[37] *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl,* ed. Alfredo Chavero (México, 2 vols., 1891), II, 301.

[38] «Relación de Texcoco», en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México* (México, 5 vols., 1886-1892), III, 53-55. El testimonio de Pomar coincide casi completamente con los hallazgos de Sherburne F. Cook, «The Incidence and Significance of Disease among the Aztecs and Related Tribes», *HAHR,* XXVI: 3 (agosto, 1946), 320-335. Esta era la conclusión de Cook: «La información arqueológica e histórica presenta una raza notablemente libre de epidemias devastadoras y de endemias crónicas generalizadas. En tiempos históricos y durante, al menos, doscientos años de la conquista hay pocos casos de morbilidad seria o extendida; todos ellos pueden clasificarse como secundarios, debidos a la privación física y al hambre.»

Es también interesante la observación de Pomar según la cual la población india se había reducido en 1582 a una décima parte de la de 1519; este cálculo está muy de acuerdo con los de L. B. Simpson, S. F. Cook y Woodrow Borah, que lo elevan hasta un 90 por cien en el siglo XVII para la zona de las tierras altas de Nueva España.

[39] Obsérvese cómo Pomar sopesa y equilibra los factores responsables de la enorme mortalidad vinculada a las epidemias entre los indios. Recientemente se ha dado una tendencia a aceptar de manera acrítica una explicación fatalista, basada en la «disminución epidémica de la inmunidad adquirida», para el descenso masivo de población india y no se presta atención suficiente a los factores socioe-

conómicos (trabajo excesivo, malnutrición, carencia de ganas de vivir y otras cosas similares) que predisponían a los nativos a sucumbir incluso a las mínimas infecciones.

En el caso de la desaparición de la población de las Indias occidentales, esta explicación sencillamente no es de recibo. Un recuento realizado en vida de Colón por su hermano el Adelantado dio una población india de aproximadamente 1.100.000 habitantes. En tiempos del rey Fernando el Católico, un fraile informó en la Corte de que esta cifra había caído en unas 11.000 personas. Las Casas estimaba que en 1516 quedaban 12.000; tres años después los dominicos de La Española daban una cifra de 8 a 10.000 (Marcel Bataillón, *Etudes...*, 12). Debemos mencionar que no existe información de ningún tipo de epidemia en La Española anterior a diciembre de 1518 o enero de 1519. Alfred W. Crosby un autor que ha tratado recientemente este tema, admite que «no se tiene información de que en los veinticinco años siguientes al primer viaje de Colón se produjeran epidemias masivas de viruelas entre los indios de las Antillas. Al parecer el número de indios sufrió un descenso constante debido a una sobrecarga de trabajo, a otras enfermedades y a una falta general de voluntad de vivir después de que su cultura fuera destruida por una invasión extranjera...» («Conquistador and Pestilencia: The First New World Pandemic and the Fall of the Great Indian Empires», *HAHR*, XLVII: 3 (agosto, 1967), 326). Tampoco podemos dar a todas las referencias a epidemias el valor que pretenden tener; Juan Friede ha descubierto discrepancias significativas entre cronistas que dan noticia de epidemias en ciertas provincias de Nueva Granada y los informes de los archivos locales, que nada dicen de un asunto tan importante. «Demographic Changes in the Mining Community of Muzo after the Plague of 1629», *HAHR*, XLVII: 3 (agosto, 1967), 338-343. Un estudio reciente de las epidemias coloniales que da cuenta adecuada de las relaciones entre enfermedad y medio social, en Donald B. Cooper, *Epidemic Disease in Mexico City, 1761-181* (Austin, 1965).

[40] Felipe Guaman Poma de Ayala, *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Arthur Posnansky (ed.), (La Paz, 1944), 899-900, y *passim*.

[41] *Life and Labor in Ancient Mexico*, 72.

[42] Debo añadir a los estudios anteriormente mencionados los importantes artículos sobre el Tercer Concilio de la Iglesia Mejicana de Stafford Poole, C. M., en particular «The Church and the Repartimiento in the Light of the Third Mexican Council, 1585», *The Americas*, XX (julio, 1963) 3-36.

[43] Stanley y Barbara Stein, *The Colonial Heritage of Latin America* (Nueva York, 1970), 78-79.

[44] El autor es profesor de Historia en la Northern Illinois University.

ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

1. A vueltas con la leyenda negra

Quizá convenga iniciar la bibliografía sobre este capítulo reseñando dos de las obras más directamente relacionadas con el desarrollo de la leyenda negra. Una, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* de Bartolomé de las Casas. De las múltiples ediciones existentes, pueden consultarse la realizada por Cátedra, con introducción de André Saint-Lu (Madrid, 1982) y la más reciente contenida en las *Obras completas* de Las Casas, que publica Alianza Editorial y dirije Paulino Castañeda Delgado. Otra, la *Historia del Nuevo Mundo,* de Girolamo Benzoni; la primera edición hecha y publicada en España ha corrido a cargo de Manuel Carrera Díaz en Alianza (Madrid, 1989).

En cuanto a los estudios sobre la leyenda negra, debe citarse, como referencia obligada, el de Julián Juderías *(La leyenda negra),* publicado allá por 1914, pero felizmente reeditado (Madrid, 1986). Centrado en la vertiente americana más que el anterior, y con un demoledor ataque a Bartolomé de Las Casas, el argentino Rómulo D. Carbia lleva a cabo una apasionada defensa de la acción española en su *Historia de la leyenda negra hispanoamericana* (Madrid, 1944); es útil para conocer los orígenes, móviles y desarrollo de la leyenda negra, así como su aprovechamiento por otros países. Desde la misma posición hispanista, pero recuperando la figura de Las Casas, el padre Venancio Carro escribió su *España en América... sin leyendas* (Madrid, 1963). Con anterioridad, Francisco Morales Padrón había recogido las críticas hechas contra España desde el siglo XVI en su *Historia negativa de España en América* (Madrid, 1956). Al historiador sueco, Sverker Arnoldsson se deben dos obras que, con justicia, ocupan un lugar destacado en la historiografía de la leyenda negra. Una, *La conquista española de América, según el juicio de la posterioridad. Vestigios de la leyenda negra* (Madrid, 1960); otra, *La leyenda negra. Estudios sobre sus orígenes* (Göteborg, 1960). Desde una perspectiva norteamericana y pensada originariamente para el lector estadounidense Philip W. Powell sale también al paso del carácter difamatorio de la leyenda negra en su libro *Arbol de odio* (Madrid, 1972). Muy interesante es la colección de textos que sobre esta temática ha editado

Charles Gibson, *The Black Legend: Anti-Spanish attitudes in the Old World and the New* (Nueva York, 1971). Desgraciadamente no hay traducción española. Una aproximación concisa sobre las causas de la actitud negativa europea hacia España la han ofrecido recientemente con carácter divulgativo Ricardo García Cárcel y Lourdes Mateo Bertos en *La leyenda negra* (Madrid, 1990).

2. Conquista, evangelización y caída demográfica

La bibliografía sobre la conquista y el conquistador es abrumadoramente amplia. Un primer y sugestivo acercamiento puede encontrarse en las obras de los propios protagonistas. El esfuerzo editorial de nuestros días permite disponer con facilidad de estos testimonios. A título indicativo, citamos los siguientes: Hernán Cortés: *Cartas de Relación,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1985); Bernal Díaz del Castillo: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1984); Pedro Cieza de León: *Descubrimiento y conquista del Perú,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1986); Francisco de Xerez: *Verdadera relación de la conquista del Perú,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1985). Son también muy oportunas las obras de los cronistas de Indias, especialmente, la de Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y moral de las Indias* (Madrid, 1959); Francisco López de Gomara, *La conquista de México,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1987) y Antonio de Herrera, *Historia general de las Indias occidentales o de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (Madrid, 1934-1957).

Imprescindibles para una cabal comprensión de la conquista son las fuentes indígenas. Sobre ellas, véase *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1985) y *Cantos y crónicas del México antiguo,* Historia 16, Crónicas de América (Madrid, 1986), ambas ediciones de Miguel León-Portilla. Más reciente, *Testimonios de la antigua palabra,* edición de León-Portilla y Silva Galeana (Madrid, 1990).

Entre los estudios de carácter general, es recomendable por su visión sintética y sistemática del proceso conquistador la obra de Francisco Morales Padrón, *Historia del descubrimiento y conquista de América* (Madrid, 1989). Del mismo autor, *Los conquistadores de América* (Madrid, 1974), donde quedan recogidos los principales aspectos de la conquista. Obras asimismo generales son: Richard Konetzke, *Descubridores y conquistadores de América* (Madrid, 1968); Jacques Lafaye, *Los conquistadores* (México, 1970); Pierre Chaunu, *Conquista y explotación de los Nuevos Mundos* (Barcelona, 1973); Georg Friederici, *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América* (México, 1973); Marianne Mahn-Lot, *Una aproximación histórica a la conquista de América española* (Barcelona, 1977); Guy y Jean Testas, *Los conquistadores* (Madrid, 1990).

Aspectos parciales de la conquista: Alberto Mario Salas, *Las armas del conquistador* (Buenos Aires, 1950); Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador* (México, 1953); Nancy O'Sullivan Beare, *Las mujeres de los conquistadores* (Madrid, 1956);

Alejandro Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América* (Madrid, 1977). Para una puesta al día de los aspectos más relevantes de la conquista, véase Francisco de Solano (comp.), *Proceso histórico al conquistador* (Madrid, 1987).

La polémica sobre la justificación de la conquista puede seguirse en obras clásicas como las de Venancio D. Carro (*La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Salamanca, 1951) y Lewis Hanke (*La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1959). Interesa también el punto de vista de Paulino Castañeda (*La teocracia pontificial y la conquista de América*, Vitoria, 1968) y la antología de textos comentados de Francisco Morales Padrón (*Teoría y leyes de la conquista*, Sevilla, 1977). Fundamental es la aportación de Silvio Zavala (*La filosofía política en la conquista de América*, México, 1972). Destacamos, asimismo, la obra colectiva *La ética en la conquista de América*, (Madrid 1984). La querella sostenida por Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda en 1550 puede seguirse con detalle en Lewis Hanke, *La Humanidad es una* (México, 1985).

La situación de las culturas indígenas tras la conquista ha sido analizada con minuciosidad en dos obras señeras: Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810* (México, 1967); Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista (1530-1570)* (Madrid, 1976). Interesan además los trabajos de Edmundo Guillén (*Versión inca de la conquista*, Lima, 1974), J. Oliva de Coll (*La resistencia indígena ante la conquista*, México, 1974) y Steve J. Stern (*Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid, 1986).

Para un acercamiento global y divulgativo a la evangelización pueden consultarse las obras de Valentín Vázquez de Prada (*La evangelización española en América*, Zaragoza, 1984) y J. Capmani (*La evangelización americana*, Madrid, 1985). Una visión de conjunto del papel de la Iglesia hasta la independencia en L. Lopetegui, F. Zubillaga y A. Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española* (Madrid, 1965-1966, 2 vols.) Un enfoque diferente puede verse en Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1983* (Madrid, 1983), e *Historia General de la Iglesia en América Latina, I/1* (Salamanca, 1983).

Sobre el desarrollo de la evangelización y el papel de los misioneros, merece citarse la obra pionera de Robert Ricard (*La conquista espiritual de México*, México, 1947). Para el ámbito peruano, la de Fernando de Armas Medina (*Cristianización del Perú, 1532-1600*, Sevilla, 1953). La acción del misionero y su metodología ha sido abordada en profundidad por Pedro Borges Morán en sus libros *Métodos misionales en la cristianización de América* (Madrid 1960), *Los conquistadores espirituales de América* (Sevilla, 1961), y *Misión y civilización en América* (Madrid, 1987). La respuesta india cuenta con un excelente análisis en la obra de Pierre Duviols (*La destrucción de las religiones andinas. Durante la conquista y la colonia*, México, 1977, y *Cultura y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías*, Lima, 1986) y Luis Millones (*El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Ongoy*, Lima, 1990).

La evolución de la población americana puede seguirse bien en la obra de conjunto de Nicolás Sánchez Albornoz (*La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Madrid, 1973). Las distintas corrientes demográficas están representadas por Angel Rosenblat (*La población de América en 1492. Viejos

y nuevos cálculos, México, 1967) y W. Borah y S. F. Cook (*Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, Madrid, 1977).

3. El concepto de indio

El seguimiento de esta temática puede iniciarse en el citado libro de Lewis Hanke, *La Humanidad es una*. Muy enriquecedoras por las tesis que desarrollan y la información que brindan son las obras de Antonello Gerbi (*La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, 1982) y de Urs Bitterli (*Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*, México, 1982). En la misma línea, Alejandro García expone sus ideas en *Civilización y salvajismo en la colonización del Nuevo Mundo. Un ensayo sobre la penetración de la cultura europea*, (Murcia, 1986). Un enfoque novedoso y no exento de polémica es el de Tzvetan Todorov (*La conquista de América. La cuestión del otro*, México, 1987). Sumamente atractiva y recomendable es la lectura de la obra de Antony Padgen (*La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, 1988). Desde el campo de la antropología, las aportaciones son muy considerables. Aprovechable por la buena información que brinda acerca de la actividad indigenista es el trabajo de Alejandro Marroquín (*Balance del Indigenismo*, México, 1972). Para una mayor profundización, debe recurrirse a las obras de Juan Comas (*Ensayos sobre indigenismo*, México, 1953), Alfonso Caso (*Indigenismo*, México, 1958), Gonzalo Aguirre Beltrán (*Regiones del refugio*, México, 1967) y Luis E. Valcárcel (*Tempestad en los Andes*, Lima, 1972).

Las nuevas tendencias pueden seguirse en Warman y otros, *De eso que llaman Antropología mexicana* (México, 1970). Los documentos de la segunda Reunión de Barbados están recogidos en el volumen titulado *Indianidad y descolonización en América*, (México, 1979). Merecen también citarse el trabajo de Marie Chantal Barre (*Ideología indigenista y movimientos indios*, México, 1983) y las distintas colaboraciones que conforman el volumen *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, (México, 1988). El lector, por fin, dispone de un excelente acercamiento al problema en el conjunto de artículos que José Alcina Franch ha reunido en el libro *Indianismo e indigenismo en América*, (Madrid, 1990).

4. Descubrimiento, encuentro, invasión... de América

La polémica suscitada en torno a esta cuestión puede seguirse muy bien en la prensa periódica, ya sea a través de los artículos de opinión o de la colaboración de autores tan señalados como Nicolás Sánchez Albornoz, Augusto Roa Bastos, Rafael Sánchez Ferlosio, Mario Benedetti, Eduardo Galeano, Miguel León-Portilla, Arturo Uslar Pietri, etc. No obstante, existen trabajos más extensos y documentados. Véase Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (México, 1984), y «La falacia histórica de Miguel León-Portilla sobre el encuentro del Viejo y Nuevo

Mundos», *Quinto Centenario* (Madrid, núm. 12, 1987, pp. 17-31); Silvio Zavala, «Examen del título de la conmemoración del V Centenario del descubrimiento de América», *ibídem,* pp. 33-40; Antonio Acosta ofrece una visión crítica del 92 en su artículo «América Latina: Historia y pretexto (el 92 una operación en marcha)», *Boletín Americanista* (Barcelona, núm. 37, 1987, pp. 5-17). Las tesis que se oponen a la conmemoración del V Centenario y, al mismo tiempo, reflejan el punto de vista indígena tienen puntual desarrollo en dos obras recientes: Heinz Dieterich (comp.), *Nuestra América contra el V Centenario* (Tafalla, Navarra, 1989); Adolfo Colombres (coord.), *1492-1992. A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y perspectivas* (Buenos Aires, 1989).

INDICE ANALITICO

El Quinto Centenario del Descubrimiento de América y las diferentes posturas adoptadas a ambos lados del Atlántico en torno a la próxima conmemoración han vuelto a poner de actualidad juicios contrapuestos sobre la actuación y dominio español en América, pese a que dicho acontecimiento fue resultado de la expansión europea, y no solo española, y fue considerado como el hecho más importante de la época moderna. En esta obra el autor revisa históricamente la evolución de esta Leyenda Negra, así como la de la Leyenda Blanca —como algunos autores han llamado a las tesis de un buen número de historiadores españoles—, a la luz de las últimas investigaciones y controversias de americanistas españoles y extranjeros. Se incorporan como anexo artículos de otros autores representativos de las diferentes interpretaciones.

